فہرست

مضمون نگارانِ معارف

جلد ۱۳۹

ماہ جنوری ۱۹۸۷ء تا ماہ جون ۱۹۸۷ء

(بہ ترتیب حروف تہجی)

شمار	مضمون نگار	صفحہ
۱	جناب افتخار فریدی صاحب مراد آباد	۳۱۲
۲	جناب بدرالدین بٹ	۲۱۵
۳	جناب بسمل نسیم احمد کشمیر	۲۲۵
۴	جناب کرنل بشیر حسین زیدی صاحب دہلی	۳۰۹
۵	جناب ثروت صولت صاحب کراچی	۱۸۷، ۲۸۹
۶	ڈاکٹر احسن آرزو سہسرام بہار	۲۰۳
۷	جناب خلیق احمد نظامی علی گڑھ	۳۱۰
۸	ڈاکٹر شمیم اختر صاحبہ بنارس	۶۰ - ۱۲۱
۹	جناب سید شہاب الدین صاحب دہلی ایم۔ پی	۳۱۱
۱۰	جناب سید شہاب الدین دسنوی۔ پٹنہ	۳۱۳
۱۱	سید صباح الدین عبدالرحمٰن	۲، ۸۲، ۱۰۵، ۱۹۴، ۲۳۷، ۳۲۷، ۴۰۲
۱۲	ضیاء الدین اصلاحی	۷۶، ۱۵۴، ۱۵۵: ۲۳۶، ۳۱۴، ۳۹۰، ۳۹۵، ۴۷۵-

شمار	مضمون نگار	صفحہ
۱۳	حکیم عبدالحمید صاحب ہمدرد دواخانہ دہلی	۳۰۹
۱۴	پروفیسر عبدالرحمن مومن شعبۂ عمرانیات بمبئی یونیورسٹی بمبئی	۴۹
۱۵	ڈاکٹر عبدالوہاب ابوحدیبہ ڈائرکٹر مرکز الدراسات الاقتصادیہ تونس مترجم۔ حافظ عمیر الصدیق دریابادی، ندوی	۴۰۵
۱۶	الحاج نواب عبید الرحمن خان شروانی پرو چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	۳۰۹
۱۷	جناب فیصل احمد قادری خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ	۴۶۳
۱۸	جناب فیضان اللہ فاروقی لکچرر شعبۂ عربی سنٹرل انسٹی ٹیوٹ آف انگلش اینڈ فارن لنگویجز حیدرآباد	۲۶۱، ۳۴۵
۱۹	ڈاکٹر محمد امیر الدین صدیقی لکچرر اسلامک اسٹڈیز مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	۱۳۶
۲۰	ڈاکٹر محمد انس زرقا استاذ ملک عبدالعزیز یونیورسٹی جدہ (مترجم محمد عارف عمری رفیق دارالمصنفین)	۸۵، ۱۶۵، ۲۴۵، ۳۲۵
۲۱	ڈاکٹر محمد حمید اللہ پیرس	۲۳۴، ۲۸۹
۲۲	ڈاکٹر محمد راشد صدر شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	۳۸۴
۲۳	جناب محمد عبدالملک عبدالقیوم جامعی مدینہ منورہ	۳۰۶
۲۴	ڈاکٹر محمد مصطفےٰ امیوی اعظمی استاد حدیث ملک سعود یونیورسٹی ریاض (مترجم حافظ عمیر الصدیق ندوی)	۵
۲۵	ڈاکٹر محمد منصور عالم شعبۂ اردو و فارسی مگدھ یونیورسٹی بہار	۴۳۸
۲۶	جناب محمد یحیی تیمر ملکی ڈائرکٹر اسلامک ریسرچ سنٹر گوہاٹی آسام	۳۰۷
۲۷	عالی جناب سید مظفر حسین برنی گورنر ہریانہ	۴۲۵
۲۸	جناب شیخ نذیر حسین صاحب لاہور	۱۵۱

فہرست

مضامین معارف

جلد ۱۳۹

ماہ جنوری ۱۹۸۷ء تا ماہ جون ۱۹۸۷ء

(بہ ترتیب حروف تہجی)

شمار	مضمون	صفحہ
	شذرات	۲، ۸۲، ۱۶۲، ۲۴۲، ۳۲۲، ۴۰۲
	مقالات	
۱	ابلیس و بشر اور اقبال	۴۳۸
۲	اسلام کی معاشرتی زندگی مستشرقین کی نظر میں	۴۰۵
۳	ابوعلی مسکویہ اقبال کی نظر میں	۲۱۵
۴	القول الجلی واسرار الخفی کا نسخہ خدابخش اورینٹل لائبریری، پٹنہ	۴۶۳
۵	امام ابوحنیفہؒ اور عقیدۂ خلق قرآن	۴۹
۶	امیر خسرو (فلک الافلاک کا ماہر)	۲۰۳
۷	اولیا چلیپی (سترہویں صدی کا ایک ترک سیاح)	۱۸۷، ۲۸۹
۸	ترکوں کی مذہبی رواداری	۱۵۱

شمار	مضمون	صفحہ
۹	راجہ رام نراین موزوں اور ان کا کلام	۶۰، ۱۲۱
۱۰	سید قطب کا تصور اعجاز القرآن	۳۸۴
۱۱	شاخت اور حدیث نبویؐ	۵
۱۲	شرکت و مضاربت اور مستشرقین یوڈوتش	۱۶۵، ۲۴۵، ۳۲۵
۱۳	عربی زبان و ادب میں ہندوستانی علماء کا حصہ	۲۲۵
۱۴	غزنوی خاندان کا وزیر حسنک	۱۳۶
۱۵	لفظ ادب کی تاریخ کا تجزیہ	۲۲۵
۱۶	محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خطوط امراء و سلاطین کے نام	۲۶۱، ۳۴۳
۱۷	مستشرق شاخت اور فقہ	۸۵
۱۸	معارف کی ڈاک	۳۰۶
۱۹	مکتوب پیرس	۲۳۴، ۳۸۹
۲۰	مکتوب رابطۂ عالم اسلامی	۲۳۴
۲۱	یادرفتگان	۱۰۵
۲۲	یمن میں اشاعت اسلام کی ابتداء (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مکتوبات کی روشنی میں)	۲۸

وفیات

شمار	مضمون	صفحہ
۱	مولوی ابوالحسن علی فراہی اصلاحی	۱۵۴

باب التقریظ والانتقاد

شمار	مضمون	صفحہ
۱	رسالوں کے خاص نمبر اور نئے رسالے	۳۹۰

مطبوعات جدیدہ

۶۶، ۱۵۵، ۲۳۶، ۳۱۴، ۳۹۵، ۴۶۵

جلد ۱۳۹ ماہ جمادی الاولیٰ ۱۴۰۷ھ مطابق ماہ جنوری ۱۹۸۷ء عدد ۱

مضامین

مضمون	مضمون نگار	صفحہ
شذرات	سید صباح الدین عبدالرحمن	۲ - ۴

مقالات

مضمون	مضمون نگار	صفحہ
شاخت اور حدیث نبویؐ	ڈاکٹر محمد مصطفی الاعظمی استاذ حدیث ملک سعود یونیورسٹی (ریاض) مترجمہ حافظ محمد عمیر الصدیق دریابادی ندوی رفیق دار المصنفین۔	۵ - ۲۷
یمن میں اشاعت اسلام کی ابتداء (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مکتوبات کی روشنی میں)	جناب محمد عبدالشہید نعمانی اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ عربی کراچی یونیورسٹی	۲۸ - ۴۸
امام ابوحنیفہؒ اور عقیدۂ خلق قرآن	پروفیسر عبدالرحمن مومن شعبۂ عمرانیات ممبئی یونیورسٹی۔	۴۹ - ۵۹
راجہ رام نراین موزوں اور ان کا کلام	ڈاکٹر شمیم اختر صاحبہ، بنارس	۶۰ - ۶۵
"ض"		
مطبوعات جدیدہ		۶۶ - ۸۰

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شذرات

دینی تعلیمی کونسل، یوپی کے مسلمانوں کی ایک ایسی کارآمد اور مفید تنظیم ہے، جس کی نوعیت اور افادیت کی مثال اس ملک کی دوسری ریاستوں میں نہیں ملے گی۔

۱۹۴۷ء کے سیاسی انقلاب میں اس ملک کی جو تقسیم ہوئی اس سے اس کے اکثریتی فرقہ میں مسلمانوں کے خلاف ایسی آزردگی، کبیدگی، بیزاری، بلکہ نفرت اور حقارت پیدا ہوئی کہ مسلمانوں کو یہ محسوس ہونے لگا کہ اب وہ یہاں آیندہ اپنے مذہبی، ملی، تہذیبی اور لسانی تشخص اور وجود سے بے گانہ ہو کر زندگی بسر کرنے پر مجبور ہوں گے، ان کی موثر قیادت جاتی رہی، ان کی قسم کی تنظیمیں بھی لاچار اور بے بس ہو گئیں، سیاسی ذوق رکھنے والے کچھ مسلمانوں نے کسی نہ کسی سیاسی پارٹی میں شرکت کر کے اپنے سیاسی ذوق کی تشنگی کو ضرور پورا کیا، اور اپنے کچھ ذاتی فوائد بھی حاصل کر لیے، ان میں سے کچھ مرکز اور ریاست کی قانون ساز مجلسوں کے اراکین بھی منتخب ہوئے، ان کے متعلق عام مسلمانوں کو یہ احساس رہا کہ وہ ان سیاسی تنظیموں کے ضمیمہ بنے ہوئے ہیں، ان کی ذات سے مسلمانوں کو کوئی اجتماعی فائدہ نہیں پہونچ سکتا، وہ مسلمانوں سے زیادہ اپنی پارٹیوں کے وفادار ہیں۔

مسلمانوں کی اس مایوسی کے عالم میں کچھ کارگزار اور مخلص مسلمان آگے بڑھے اور یہ صدا بلند کی کہ اگر ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی حمیت اور ایمانی حرارت باقی رہی تو ان کے تشخص اور وجود کو کوئی خطرہ لاحق نہ ہوگا، ایسی صدا بلند کرنے والوں میں یوپی کے ایک دور دراز ضلع یعنی بستی کے جناب قاضی عدیل عباسی تھے جنھوں نے پوری زندگی کانگریس کی ہم نوائی کے ساتھ بسر کی، آزادی کے بعد جب اور کانگریسی مسلمان اپنی نیشنلزم اور

آزادی کی لڑائی میں اپنی نبرد آزمائی کا صلہ اور انعام پانے میں لگ گئے تو قاضی صاحب مرحوم نے دینی تعلیمی کونسل قائم کر کے مسلمان بچوں کے لیے ایسے ابتدائی مدرسے قائم کرنے کا ایک پروگرام بنایا جن میں پرائمری تعلیم کے ساتھ مذہبی تعلیم کا بہتر سے بہتر انتظام ہو، انکی نیت خالص تھی، ان کے اس پروگرام کو عملی جامہ پہنانے کے لیے انکے یمین و یسار میں جناب ظفر احمد صدیقی وکیل اور مولوی محمود الحسن جیسے مخلص کارکن ساتھ ہو گئے، اور جب انکو مولانا ابو الحسن علی ندوی کا تعاون حاصل ہوا تو پھر اس انجمن کے ماتحت ایسے مدرسوں کا ایک جال پورے صوبہ میں بچھ گیا، جس کی کارکردگی کو دیکھنے کیلئے دوسرے صوبہ کے لوگ آنے لگے، اس طرح یہ انجمن یوپی کے مسلمانوں کے لیے ایک قابل فخر تنظیم بن گئی۔

اور جب یہ تنظیم اپنے پورے عروج پر تھی تو مصلحت خداوندی سے قاضی عدیل عباسی جنت کو سدھارے، اس خلا کو جناب ظفر احمد صاحب صدیقی اور مولوی محمود الحسن صاحب، مولانا ابو الحسن علی ندوی صاحب کی سرپرستی میں پورا کرتے رہے، لیکن پہلے مولوی ظفر احمد صدیقی اور پھر مولوی محمود الحسن اللہ کو پیارے ہوئے، تو اس تنظیم پر بڑا سخت وقت آیا، لیکن بڑی خوشی کی بات ہے کہ مولانا ابو الحسن علی ندوی صاحب کی نگرانی میں ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی صاحب نے اس تنظیم کو اپنی پوری قوت عمل اور سرگرمی سے برقرار رکھنے اور چلانے کی ذمہ داری لے لی۔

آج جب کہ سائنس، ٹکنولوجی، صنعت حرفت اور تجارت کا فروغ ہو رہا ہے تو دنیا کی اس ترقی میں بلاشبہ مسلمانوں کو پیچھے نہیں رہنا چاہئے، لیکن زندگی کے ان شعبوں میں وہ اپنی مذہبی حمیت، ایمانی حرارت اور ملی غیرت کے بغیر کامیاب ہو کر صرف نام کے مسلمان رہے تو وہ مسلمانوں کے معاشرہ کیلئے صرف کینسر بن کر رہ جائیں گے، پھر بابری مسجد کی بازیابی کی جد و جہد ہو یا پرسنل لا اور اسلامی شریعت کے تحفظ کا سوال ہو یا مشترکہ سول کوڈ کی مخالفت کا جوش و خروش ہو یا مسلمانوں کے تشخص کے برقرار رکھنے کی مہم ہو، وہ کسی محاذ پر بھی اپنی جرات مندی، نبرد آزمائی اور پامردی کا ثبوت نہیں دے سکتے، انکے مستقبل کو روشن بنانے کیلئے ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ اپنے بچوں کے دینی شعور اور مذہبی تصور کو برقرار رکھنے کیلئے فکر مند رہیں، اسکے لیے ضروری ہے کہ انکی ابتدائی تعلیم ہی دین کا گہرا نقش انکے دل و دماغ پر قائم کیا جائے، دینی تعلیمی کونسل اسی مقصد کی تکمیل کے لیے جا بجا مکاتب قائم کرنے کی کوشش کر رہی ہے، ان مکاتب کو ابتدائی تعلیم کی محض درسگاہ نہ سمجھنا چاہئے، بلکہ یہ وہ تعلیم گاہ ہے، جہاں سے ایمان کا یورنیم حاصل کر کے مذہبی غیرت کی ایٹمی توانائی تیار کی جاسکتی ہے۔

اس زاویہ نگاہ سے ان درس گاہوں کو ہر طرف پھیلانے اور فروغ دینے کی ضرورت ہے، اگر مسلمانوں نے اپنی ذہنی غفلت شعاری سے ان کی طرف خاطر خواہ توجہ نہیں کی تو پھر انکے مذہبی تشخص کو برقرار رکھنے کا نعرہ محض شورش بے مدعا ہی سمجھا جائے گا، اور پھر ان کو یہ کہنے کا حق بھی نہ ہوگا کہ یہ ملک اکال الامم ہے۔

یکساں سول کوڈ کے شور سے اس ملک کے مسلمانوں میں ایک بار پھر غیر معمولی ہیجان پیدا ہوگیا ہے، شاہ بانو کے طلاق اور نان نفقہ کے سلسلہ میں سپریم کورٹ کے فیصلہ سے مسلمانوں کی دل آزاری اور بیزاری کا تلاطم طوفان خیز دریا کی لہروں کی طرح امنڈ پڑا تھا، اگر حکومت نے دور اندیشی سے کام لے کر مسلمان مطلقہ عورت سے متعلق پارلیمنٹ میں ایک بل منظور کرا کے مسلمانوں کے ایک بڑے طبقہ کو مطمئن اور خوش کر دیا تھا، لیکن انکی یہ خوشی یکساں سول کوڈ کے شور میں زائل ہوگئی، اب اکثریتی فرقہ کا مطالبہ ہو کہ ملک کی یک جہتی کے لیے یکساں سول کوڈ کا ہونا انتہائی ضروری ہے حتی کہ سپریم کورٹ کے بار ایسوسی ایشن کے صدر نے یہ اعلان کیا کہ یکساں سول کوڈ خانہ جنگی کر کے تسلیم کرایا جائے، اگر یہ منظور ہوگیا تو کیا جذباتی ہم آہنگی، قومی ایک جہتی اور ملک کی سالمیت کا ضامن ہوجائے گا؟ اگر ہر چیز میں یکجانیت ضروری ہے تو اس ملک کے لباس، وضع قطع، ریش و بروت کی تراش خراش، غذا، زبان، تہذیب و تمدن، طرز فکر، سیاسی تنظیم وغیرہ میں بھی یکسانیت کے قوانین منظور کرانا چاہئے، تعلیمی درس گاہوں میں بھی اختلاف نہ ہو، باغوں میں بھی علٰحدہ علٰحدہ پھل نہ ہوں، چمنستانوں میں بھی رنگ برنگ کے پھول نظر نہ آئیں، یہاں کے چرند پرند، طیور و وحوش کی بھی قسمیں دکھائی نہ دیں، اگر یہ ممکن نہیں تو پھر یہ کہنا بھی درست نہیں کہ ہندوستان ایک کنول کا پھول ہے، اس میں علٰحدہ علٰحدہ پنکھڑیاں ضرور ہیں، مگر وہ ایک ہے، حکومت نے اگر رواداری، فراخ دلی اور دور اندیشی سے کام نہیں لیا اور سیاسی دباؤ کی وجہ سے یکساں سول کوڈ بنا دیا تو یہ وقت ہی فیصلہ کرے گا کہ یہ ملک کے لیے مفید یا مضر ثابت ہوا، بعض اوقات ایک معمولی سی فروگذاشت سے تاریخ کا رخ بدل جاتا ہے، کہیں ایسا نہ ہو کہ حکومت کی اس فروگذاشت سے اس ملک کی تاریخ میں بھی ایک نیا موڑ پیدا ہوجائے۔

مقالات

شاخت اور حدیث نبویؐ

از

ڈاکٹر محمد مصطفےٰ الاعظمی، استاذ حدیث ملک سعود یونیورسٹی، ریاض،

ترجمہ:- حافظ محمد عمیر الصدیق دریابادی ندوی، رفیق دار المصنفین

(۳)

فقہی احادیث کے متعلق شاخت کا نظریہ

پروفیسر شاخت کی اس تحقیق کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے کہ ایک بھی فقہی حدیث ایسی نہیں ہے جس کی نسبت صحیح طور پر رسول اللہ ﷺ سے کی جاسکے، چنانچہ وضع حدیث کے زمانہ کو متعین کرنے کے لیے ان کا ایک اصول یہ ہے کہ

"کسی دور میں وضع حدیث کو ثابت کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اس زمانہ کے فقہاء نے اپنی بحثوں میں اس حدیث کو شامل کیا ہے یا نہیں، اگر حدیث کا وجود ان فقہاء کے مناقشات میں نہیں ہے، تو پھر یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ وہ حدیث بعد کے دور میں وضع کی گئی۔"[1]

شاخت کا یہ دعویٰ اور اصول چونکہ اہمیت کا حامل ہے، اس لیے اس پر گفتگو کرنے سے پہلے

---

[1] دی اوریجنس آف محمڈن جورس پروڈنس۔ ص ۱۴۰

چند بنیادی باتوں کو ذہن میں رکھنا بہت ضروری ہے۔

پہلی بات تو یہ ہے، کہ شاخت کے دلائل میں تناقض اور تضاد کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں، مثلاً ایک جگہ وہ کہتے ہیں کہ امام شافعی سے دو پشت پہلے اگر احادیث کی موجودگی کا کوئی اشارہ ملتا ہے، تو یہ ایک شاذ اور استثنائی واقعہ ہے[1]، دوسری جگہ وہ یہ لکھتے ہیں کہ قدیم مکاتب فقہ نے آغاز ہی سے حدیثوں کا سخت مقابلہ کیا، کیونکہ ان حدیثوں سے ان کے اصول و مبادی پر سخت ضرب پڑتی تھی، اب اگر شاخت کی یہ دونوں باتیں تسلیم کرلی جائیں تو پھر ان کی اس رائے کے متعلق کیا فیصلہ کیا جائے گا جس کی رو سے وہ فقہاء کے لیے یہ لازم قرار دیتے ہیں کہ وہ اپنے مناقشات میں حدیثوں کا ذکر اور ان سے استدلال کریں، اس طرح ان کے مذکورہ دونوں دعوؤں میں کم از کم ایک خود بخود باطل ہو جاتا ہے، اور اس طرح ان کا یہ پورا دعویٰ کالعدم ثابت ہوتا ہے۔

ان کی تحریر میں دوسری نمایاں بات ان کی دروغ گوئی ہے، احادیث کے متعلق انھوں نے عراقی اور شامی فقہاء کے جو اقوال نقل کیے ہیں، وہ تاریخی اور تحقیقی لحاظ سے قطعاً غلط ہیں، وہ بار بار احادیث کے وضعی ہونے پر زور دیتے ہیں، یہاں ہم اس پر مفصل گفتگو سے پہلے ایک مشہور واقعہ بطور مثال پیش کرتے ہیں، جو اگرچہ امام احمد بن حنبل اور فتنۂ خلق قرآن کے سلسلہ میں عباسی حکومت کے طرز عمل سے متعلق ہے، لیکن اس واقعہ سے قرآن و سنت کی اہمیت جس طرح ظاہر ہوتی ہے، اس کا اظہار مقصود ہے، ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ سے کسی نے قید خانہ میں یہ سوال کیا کہ آخر آپ سے کس بات کا مطالبہ کیا جاتا ہے، امام صاحب نے فرمایا کہ اللہ کے ساتھ کفر کرنے کی بات کہی جاتی ہے، ابھی یہ بات ہو ہی رہی تھی کہ خلیفۂ وقت امام صاحب سے ملنے کے لیے آئے،

[1] دی اوریجنس آف محمڈن جورس پروڈنس۔ ص ۳۰۔

اور تنہائی میں ان سے کہا کہ جس طرح میں اپنے بیٹے ہارون سے محبت کرتا ہوں، اسی طرح آپ کے حق میں بھی شفیق ہوں، میں چاہتا ہوں کہ آپ میری باتوں کو قبول کرلیں، جواب میں امام احمد نے فرمایا کہ لوگ مجھے کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی دلیل دیدیں تو میں آپ کی بات تسلیم کرنے کے لیے تیار ہوں، اس طرح امام احمد بن حنبل نے خلیفۂ وقت کی پیش کش کو رد کر دیا، نتیجہ یہ ہوا کہ پھر قید و بند کی مزید صعوبتوں میں پڑ گئے[1]۔

اس مشہور واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر وضع احادیث کا عمل اتنا ہی آسان ہوتا، جیسا کہ شاخت کا دعویٰ ہے، تو پھر عباسی خلیفہ کو صرف ایک مسئلہ میں اپنے موقف کی تائید حاصل کرنے کیلئے ترغیب و ترہیب کی اور اس درجہ ذاتی اثر کو استعمال کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ یہ حقیقت بھی پیش نظر رہے کہ خلیفۂ وقت کے جلو میں علماء و قضاۃ اور اہل کلام و معتزلہ کا ایک گروہ موجود تھا، مگر یہ سب کے سب مسئلہ خلق قرآن میں اپنی تائید کے لیے کوئی ایسی حدیث پیش نہیں کر سکے جو امام احمد کو مطمئن کر سکتی، شاخت کی پیش کردہ تحقیقات کے مطابق جب وضع حدیث کا عمل آسان اور رائج تھا تو پھر یہ تمام لوگ دلیل کے طور پر ایک حدیث پیش کرنے سے کیوں قاصر رہے؟ شاخت کے مفروضہ کو بھی ثابت کرنے کے لیے تنہا یہی ایک بات کافی ہے، مگر ہمارے سامنے ابھی اور بھی دلائل ہیں۔

شاخت کی تحریر میں جو تیسرا نمایاں نقص نظر آتا ہے، وہ استدلال کے بنیادی طریقوں اور اصولوں سے ان کا انحراف ہے مثلاً ان کا ایک طریقہ یہ ہے کہ وہ کسی بھی موضوع پر کوئی ایسی حدیث کتاب میں تلاش کرتے ہیں، جو زمانی لحاظ سے قدیم ترین ہو یا پھر کتاب کے مولف کے بارہ میں دیکھتے ہیں کہ وہ بہ لحاظ وفات، قدیم تر ہو، لیکن جب وہ مطلوب حدیث کتابوں میں نہیں ملتی اور ان کے بجائے ایسی کتابوں میں ملتی ہے جو قدرے بعد کے زمانہ کی ہوں تو پھر شاخت یقین و اعتماد کے

[1] محنۃ الامام احمد بن حنبل ص ۱۶

ساتھ یہ فیصلہ کر دیتے ہیں کہ بس اسی درمیانی وقفہ میں یہ حدیث وضع کی گئی ہے۔

تحقیق کا یہ اصول اس وقت قابل قبول ہو سکتا تھا، جب یہ تسلیم کیا جاتا کہ محدثین میں سے ہر ایک اپنے زمانہ کی ساری متداول حدیثوں سے واقف تھا، اور نہ صرف واقف تھے بلکہ ان تمام حدیثوں کو اپنی کتاب میں جمع بھی کر دیتے تھے، پھر یہ بھی ضروری ہے کہ یہ ساری کتابیں ہمارے سامنے موجود ہوں، اور ہماری نگاہ سے ایک حدیث بھی نہ چھوٹے، ظاہر ہے کہ ان باتوں کا اثبات ناممکن ہے، کیونکہ یہ زندگی کی حقیقتوں کے خلاف ہے، کوئی بھی محقق یا مصنف، اپنی تحقیق کے دوران اختصار کو ہمہ وقت ملحوظ رکھتا ہے، وہ اپنے تمام دلائل کا نہ تو ذکر کرتا ہے، اور نہ یہ ممکن ہے کہ لکھتے وقت ہر قسم کی دلیلوں کو وہ ذہن میں رکھے، علاوہ ازیں قدماء محدثین اور فقہاء کی اکثر کتابیں نایاب ہیں، فہرست ابن ندیم میں اور دوسری کتب فہارس میں ایسی بے شمار کتابوں کے نام ملتے ہیں، جن کا اب کہیں وجود نہیں ہے۔

اب ہم شاخت کے مذکورہ دعویٰ پر نظر ڈالتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ انھوں نے اپنے نظریہ کو ثابت کرنے کے لیے فقہی اور قانونی حدیثوں سے سینتالیس مثالیں پیش کی ہیں،[۱۶] ہم نے موضوع سے متعلق چوبیس[۲۴] حدیثوں کا جائزہ لیا تو معلوم ہوا کہ ان چوبیس[۲۴] حدیثوں میں سے صرف آٹھ[۸] حدیثیں ایسی ہیں جن کا تعلق فقہ سے ہے، (یعنی بالترتیب ۴، ۶، ۷، ۱۰، ۱۷، ۱۹، ۲۳، ۲۴) چھ[۶] حدیثیں ایسی ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی نہیں ہیں، اور باقی تیرہ[۱۳] حدیثوں کا تعلق عبادات سے ہے، جن کو فقہی یا بقول شاخت قانونی حدیث نہیں کہا جا سکتا، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ کس طرح قطع و برید اور علمی خیانت کے ساتھ آٹھ[۸] کو چوبیس[۲۴] بنا کر پیش کرتے ہیں، اس کے باوجود جب ان کا اصل مقصود حاصل نہیں ہوتا تو پھر وہ اپنے ہی اصولوں کو بالائے طاق

[۱۶] اورجنس۔ ص ۱۵۰

رکھ کر دوسرے طریقوں سے مرضی کے مطابق نتائج پیش کرتے ہیں، اس کی مثالیں آگے آئیں گی۔

شاخت اپنے مذکورہ بالا دعویٰ یعنی وضع احادیث کے متعلق کہتے ہیں کہ اس ضمن میں ان کی مثالوں سے دعویٰ کی صراحت کے ساتھ یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ احادیث کے راویوں کو اپنی روایت کا کسی دوسرے کے پاس موجود ہونے کا علم نہیں تھا، اس صورت حال کو وہ استنتاج سکوتی یعنی خاموش طریقہ استدلال کی ایک قسم قرار دیتے ہیں، اور تائید میں کتاب الام سے امام محمد شیبانی کا یہ قول نقل کرتے ہیں۔

..... والمسألة كذا، الا ان ياتي اهل المدينة فيما قالوا من هذا باثر فننقاد له وليس عندهم في هذا اثر يفرقون بين هذه الاشياء فلو كان عندهم جاء وا به فيما سمعنا من آثارهم .....[۱۷]

(مسئلہ اسی طرح ہے)، بجز اس کے مدینہ والے اپنے اس قول کی تائید میں کوئی قول نقل کرتے تو ہم اس کو مان لیتے، ان کے پاس اس مسئلہ میں کوئی ایسا قول نہیں ہے، جس سے وہ ان (مذکورہ) چیزوں کے درمیان تفریق کر سکیں، اگر ان کے پاس کوئی قول ہوتا تو ہم نے ان کی [illegible]

امام محمد کے اس قول پر شاخت یہ تبصرہ کرتے ہیں کہ

"ہم پورے اطمینان کے ساتھ یہ فرض کر سکتے ہیں کہ ہماری زیر بحث فقہی حدیثیں مذہبی بحثوں میں اس وقت شامل اور استعمال کی گئیں، جب مختلف طبقوں نے اپنے اپنے مسلک کی تائید میں ان کو وضع کر کے عوام میں رائج کر دیا تھا۔"[۱۸]

شاخت کے اس مفروضہ کی حقیقت جاننے کے لیے ہم کتاب الام کی مذکورہ عبارت کو مکمل

[۱۷] کتاب الام، امام شافعی۔ ج ۷، ص ۲۸۰ [۱۸] اورجنس ص ۱۴۰، ۱۴۱

پیش کرتے ہیں، پوری عبارت اس طرح ہے۔

قال ابوحنیفہ فی کل شی یصاب
به العبد من ید او رجل...
فهو من قیمته علی مقدار
ذلک.... وقال اهل المدینة
فی موضحة العبد، نصف
عشر ثمنه ..... فوافقوا ابا حنیفة
فی هذه الخصال الاربع وقالوا
فیما سوی ذلک ما نقص من
ثمنه، قال محمد بن الحسن کیف
جاز لاهل المدینة فیما قالوا
من هذا باثر فنتقاوله ولیس
عندهم فی هذا اثر یفرقون به
بین هذه الاشیاء، فلو کان
عندهم جاء وا به فیما سمعنا
من آثارهم، فاذا لم یکن
هذا فینبغی الانصاف،
فلما ان یکون علی ما قال
ابوحنیفه..... [۱]

ہر ایسی چیز سے جس سے غلام کے ہاتھ یا پیر
زخمی یا متاثر ہوں.... تو اس کا معاوضہ
اسی مقدار کے مطابق، غلام کی قیمت سے
ہوگا...... اور غلام کی تصریح میں مدینہ
والے اس کی قیمت کا بیسواں حصہ متعین کرتے
ہیں..... تو وہ امام ابوحنیفہ سے ان چار
باتوں میں متفق ہیں، لیکن ان چار کے علاوہ
میں ان کا قول یہ ہے کہ اسکی قیمت سے کم نہیں
ادا کیا جائے گا، محمد بن حسن کہتے ہیں، کہ مدینہ
والوں کے لیے اس قول میں کوئی ایسی روایت
کیونکر ممکن ہے جسکو ہم مان لیں، جب کہ ان کے
پاس کوئی ایسی روایت نہیں ہے جس سے وہ
ان چیزوں کے درمیان فرق کریں، اگر انکے
پاس ایسی کوئی روایت ہوتی تو وہ انہی میں سے
پیش کرتے جن کو ہم نے ان سے سنا ہے، تو
جب واقعہ ایسا نہیں ہے تو پھر انصاف کیا
جانا چاہئے تو عمل یا تو امام ابوحنیفہ کے قول
کے مطابق ہوگا.......

[۱] کتاب الام ۷، ص ۲۸۶

اب اس پوری عبارت کے پڑھنے سے پہلی بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس میں کہیں قرآن مجید یا حدیث نبویؐ یا آثار صحابہؓ و تابعینؒ کی جانب اشارہ نہیں ہے، شروع سے آخر تک، مسئلہ کا تعلق امام ابوحنیفہؒ کی اجتہادی رائے سے ہے، بعض صورتوں میں مدینہ کے فقہاء، امام صاحب کی رائے سے متفق ہیں، اور بعض میں ان سے اختلاف کرتے ہیں، لیکن شاخت کی تحقیق اس مفروضہ کے بعد نہایت مطمئن ہے، کہ اس عبارت سے وضع حدیث اور زمانۂ وضع حدیث متعین ہو جاتا ہے، شاخت کی اولین اور مضبوط ترین دلیل کا یہ عالم ہے، عقل حیران ہے، کہ اس قسم کی تحقیق و بحث کو کیا نام دے!

اس کے بعد وضع حدیث کے اثبات میں شاخت کی ایک اور عبارت پیش کی جاتی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ و حماد و ابراہیم اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا بعض احمد پر عمل ثابت نہیں ہے، حالانکہ اس عمل کی تائید میں ایک حدیث موجود ہے، ایک طرف تو یہ حدیث حضرت ابن مسعودؓ کے رجحان کے خلاف ہے، لیکن اس کے باوجود ایک دوسری عراقی سند کے ساتھ یہ کتاب الام میں مذکور بھی ہے، [۱] ان کے اس طرز تحریر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ فقہی اہمیت کا حامل ہے اور احناف اس میں تضاد تحکم و عمل سے دوچار ہیں، ایک طرف تو حضرت ابن مسعودؓ کا رجحان روایات کے خلاف ہے، تو دوسری جانب فقہائے احناف نے ہی مسئلہ کی تائید میں اس کو روایت کیا ہے، تاہم شاخت کی عبارت سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ حدیث، وضعی کیسے ہوئی، اور ابراہیم نخعی اور حماد کے درمیانی زمانہ میں اس کو وضع کیے جانے کی دلیل کیا ہے، بہرحال ہم کو اس بات سے ضرور تعجب ہوا کہ یہ مسئلہ کوئی بڑا فقہی مسئلہ نہیں بلکہ یہ سورہ ص میں سجدۂ تلاوت سے متعلق ہے، اس سلسلہ میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں یہ نقل کیا گیا کہ انھوں نے یہاں سجدہ نہیں کیا، جب کہ ایک دوسری روایت میں امام ابوحنیفہؒ نے حماد اور عبد الکریم کے سلسلہ سے یہ نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ ص کی تلاوت کے

[۱] اوریجنس، ص ۱۴۱

بعد سجدہ کیا۔[1] امام ابن عیینہ نے ایوب اور حضرت ابن عباسؓ کے سلسلہ سے جو روایت نقل کی ہے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریمؐ نے اس موقع پر سجدہ کیا۔[2] ایک اور روایت میں عمر ابن جبیر اور حضرت ابن عباسؓ کے سلسلہ سے یہی روایت نقل کی گئی،[3] تو ان متعدد روایتوں سے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے مسلک کی مخالفت ظاہر ہوتی ہے، بات صرف اسی قدر تھی، لیکن شاخت کے جذبۂ تحقیق نے اسے جس حد تک پہنچا دیا، اس کے بارے میں ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ شاخت "وضع احادیث قانونی" کا عنوان قائم کرکے اس میں اس حدیث کا ذکر کرتے ہیں، حالانکہ یہ روایت عبادات سے متعلق ہے، اس لیے اس موقع پر اس کا پیش کیا جانا درست نہیں، حدیثوں میں عبادات و معاملات کی خاص تفریق بھی شاخت کے لحاظ سے ہے، ورنہ ہمارے نزدیک ان کی اہمیت میں کوئی فرق نہیں، دوسرے یہ بھی ثابت کیا جائے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے کسی بھی سنت کا فوت ہونا، ناممکن ہے، تیسرے یہ کہ اگر یہ حدیث حضرت ابن مسعودؓ کے رجحان کے خلاف عراق میں وضع کی گئی، تو پھر عراقیوں نے ابن عیینہ کی کو اس بات پر کیسے آمادہ کر لیا کہ وہ عراقیوں کے فائدہ اور تائید کے لیے حدیث کو وضع کریں، یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ دلائل کیا ہیں جن سے ابن عیینہ یا ایوب اور حماد کا واضع حدیث ہونا ثابت ہوتا ہے، پھر اس حدیث اور اس جیسی دیگر حدیثوں کی موجودگی سے تو شاخت کے اس نظریہ کا ابطال ہوتا ہے کہ کوفہ یا عراق والے حضرت ابن مسعودؓ کا نام، اپنی فقہی رایوں کے وضع کرنے میں استعمال کرتے تھے، شاخت کا اس پر اصرار ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ، اور امام ابن نخعی کوفہ کے مکتب فقہ کے دو نمایاں بزرگ ہیں، اور امام ابوحنیفہ و حماد اسی مکتب کے دو بڑے امام ہیں تو یہ کیسے ممکن ہے کہ یہ حضرات اپنی رایوں کی تائید حضرت ابن مسعودؓ سے حاصل کریں اور پھر ان ہی کی مخالفت بھی کریں اور ایسی روایات وضع کریں جو حضرت ابن مسعودؓ کے مسلک کی مخالف ہوں، یہ سوال بھی

[1] آثار ابی یوسف ۲۰۰ [2] کتاب الام ج ۷، ص ۱۷۲ [3] آثار شیبانی، اثر نمبر ۷۲

پیدا ہوتا ہے، کہ ان لوگوں کو جب غلط طور پر روایتیں منسوب کرنا ہی تھیں تو پھر اپنی رائے کے مطابق روایتیں کیوں نہ وضع کریں؟ ایک طرف تو وہ حضرت ابن مسعودؓ کی زبانی، اپنی رائے کی تائید میں روایت قبول کرتے ہیں، اور دوسری جانب ان کی مخالفت بھی کرتے ہیں، تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ یہ لوگ صحابیؓ موصوف کے علم اور ان کی شہرت کو داغدار کرتے ہیں، اور ان کی ناواقفیت کو ثابت کرتے ہیں، ہمارے فہم کے مطابق، امام ابوحنیفہ، امام حماد اور امام ابراہیم نخعی کو اس کا لحاظ ہم سے زیادہ تھا، تو پھر شاخت کے پاس ان سوالوں کا کیا جواب ہے۔؟

شاخت اپنے خاص انداز میں اس کا جواب یوں دیتے ہیں کہ حماد، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ سے ایسی حدیثیں منسوب کرتے ہیں، جو رواج عام کے لیے بعد کے زمانہ میں وضع کی گئیں، اور وہ تمام حدیثیں جو مکاتب فقہ کے حلقہ میں الگ وضع کرکے لائی گئیں، وہ ان مکاتب فقہ کے بنیادی نقطۂ خیال (امر متفق علیہ) سے دور بلکہ اس کی مخالف تھیں، اسی لیے ان میں سے اکثر حدیثیں امام حماد کی مروی حدیثوں سے متعارض تھیں اور حقیقت یہ ہے، کہ ان حدیثوں کی دراندازی کی وجہ زبردست دباؤ تھا، جو محدثین کی جانب سے فقہی مکاتب فکر پر پڑ رہا تھا۔ مخالف ہونے کے باوجود فقہا ان حدیثوں کی روایت کرنے پر مجبور تھے۔[4]

شاخت کے اس جواب کے بارے میں ہم یہی کہتے ہیں کہ مسئلہ اتنا آسان نہیں ہے جتنا وہ سمجھتے ہیں، کیونکہ ایک طرف تو ان کا دعویٰ یہ ہے کہ سنہ ۱۰۰ھ سے پہلے فقہ اسلامی کا وجود ہی نہیں تھا، اور طبقات فقہ کا ظہور، دوسری صدی میں ہوا، اور دوسری جانب ... تمام مورخین اس پر متفق ہیں کہ امام حماد کا انتقال سنہ ۱۲۰ھ میں ہوا،[5] اس طرح وہ دوسری صدی میں بیس سال سے زیادہ زندہ نہیں رہے، اور فقہ اسلامی کے معرض وجود میں آنے کے بعد انھوں نے صرف دس سال

[4] اوریجنس ص ۲۳۹ [5] ابن سعد ج ۶، ص ۲۳۷

کی زندگی اور گزاری، عقل و دانش کا فیصلہ یہ ہے کہ دس بیس سال کا عرصہ، طبقات فقہ اور مکاتب فقہ کی بنیاد رکھنے کے لیے ہی ناکافی ہے، اس وقفہ میں محدثین کا ان طبقات کے خلاف ایک محاذ قائم کر لینا اور زبردست دباؤ ڈالنا بعید از قیاس ہے، اسے صرف شاخت کی پرواز تخیل ہی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

یہ بھی پیش نظر رہے کہ جب محدثین کی روایتیں، حماد کی رایوں سے متعارض تھیں تو پھر حماد کو کس نے مجبور کر دیا تھا کہ وہ اپنے ہی مسلک کے ائمہ کی جانب، اپنی رایوں کو غلط طور سے منسوب کریں جس سے ...... خود ان کا اور ان کے ائمہ کا مسلک کمزور ثابت ہو، اور پھر کون اتنا طاقتور تھا، جو حماد کی زبان سے ان ہی کی مصلحتوں کے خلاف، اقوال و روایات بیان کراتا تھا؟ اور کیا حماد اس قدر دروغ گو تھے کہ ایک قول کو ایسے شخص سے منسوب کرتے جو اس کا قائل ہی نہیں تھا، یا وہ ایسے سادہ لوح تھے جو مخالفین کے اقوال کو اپنے ائمہ کے اقوال سمجھتے تھے؟ پھر اس کی کوئی دلیل ہے کہ وہ اپنے اقوال کو دوسروں کے ناموں سے مشہور کرتے تھے؟

شاخت اس سوال کے جواب میں کہتے ہیں کہ "ابن سعد ج ۶ ص ۲۲۲ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حماد کی رائیں، ابراہیم کے اقوال کی سی ہیں، اس مشابہت کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنی باتوں کو ابراہیم کے نام سے مشہور کرتے تھے"۔

لیکن کیا واقعی ابن سعد نے حماد کے متعلق ایسی بات کہی ہے یا ابن سعد کے کسی قول سے وہی نتیجہ حاصل کیا جا سکتا ہے، جس سے شاخت کے انکشاف کی توثیق ہوتی ہو، ہم نے جب ابن سعد کو دیکھا تو یہ دو روایتیں ملیں۔

"جامع بن شداد کہتے ہیں، میں نے حماد کو دیکھا کہ وہ ابراہیم کے پاس تختیوں پر لکھ رہے تھے"۔

اور عثمان بتی کہتے ہیں کہ "جب حماد اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں تو راہ صواب پر ہوتے ہیں اور جب ابراہیم کے علاوہ کسی اور کی رائے نقل کرتے ہیں تو خطا کرتے ہیں"۔[۱]

[۱] ابن سعد ج ۶ ص ۲۳۲۔

اب ان دونوں عبارتوں سے یہی سمجھا جا سکتا ہے، کہ حماد ایک اچھے مفتی اور فقیہ یوں تھے، کہ ابراہیم نخعی کی اکثر فقہی رایوں اور روایتوں سے واقف اور ان کے حافظ تھے، البتہ جب وہ ابراہیم کے علاوہ کسی اور سے حدیث کی روایت کرتے یا کسی اور کے قول کو نقل کرتے تو اس درجہ یقین کے ساتھ نہیں جو ابراہیم کی روایتوں سے خاص تھا، اسی لیے ان اقوال میں ان سے خطا اور نسیان کا صدور بھی ہو جاتا تھا، اس سادہ اور عام فہم حقیقت کے بارے میں آنکھیں بند کر کے یہ کیسے فرض کر لیا گیا کہ حماد، اپنی رایوں کو ابراہیم نخعی کے پردہ میں وضع کرتے تھے، لیکن یہ شاخت کا اپنا اصول تحقیق ہے، اسی غلط طرز تحقیق کا نمونہ ایک اور قضیہ ہے، جو ابراہیم نخعی سے متعلق ہے، شاخت لکھتے ہیں کہ "ابراہیم نخعی سے منقول روایات کا زیادہ بڑا حصہ امور فقہ سے متعلق ہے، عبادات کی روایتیں بہت کم ہیں"۔[۵۱]

یہ دعویٰ بھی صحیح نہیں، مثلاً آثار ابی یوسف کا پہلا باب وضو کے بارے میں ہے، اس باب میں ترپن[۵۲] روایتیں ہیں، جن میں سے انتیس[۲۹] روایتیں تنہا امام ابراہیم نخعی سے مروی ہیں، تنہا یہی مثال شاخت کے دعویٰ کے ابطال کے لیے کافی ہے، وضع احادیث کے اثبات میں شاخت نے ایک اور نظریہ پیش کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ "عمل کا وجود پہلے سے ہی ہوتا تھا، بعد میں اس عمل کے جواز اور تائید کیلئے حدیث وضع کی جاتی تھی، اپنے اس عجیب و غریب انکشاف کیلئے وہ مدونہ ج ۴ ص ۲۸ کا سہارا لیتے ہیں، جس کی ایک عبارت میں، ابن قاسم مدینہ والوں کے مسلک کی نظری تصویب کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:-

"..... یہ حدیث موجود ہے، اگر اس کے ساتھ عمل کا تسلسل بھی ہے، مثلاً جن سے ہم نے یہ حدیث سنی اور انھوں نے اپنے جن راویوں سے اس حدیث کو نقل کیا، ان سب کا عمل بھی اس کے مطابق ہے، تو اسے قبول کرنا حق ہے، لیکن حدیث اگر ایسی نہیں ہے

[۵۱] اوریجنس۔ ص ۲۳۲

یعنی روایت کے ساتھ عمل کا تسلسل اسکو مؤکد نہیں کرتا ہے، (یہاں ابن قاسم نے مثال میں چند حدیثوں اور صحابہ رضی کی رایوں کو بیان کیا ہے،) اور عام لوگوں اور صحابہ کرامؓ نے اس کے مقابلہ میں اول الذکر حدیث کو قبول کیا ہے، تو پھر ایسی حدیث کی نہ تکذیب کی جائے گی، اور نہ اس پر عمل ہی کیا جائے گا، عمل پہلی قسم والی حدیث پر ہوگا۔ ...."[1]

اس فنی اور اصطلاحی عبارت پر شاخت حاشیہ آرائی کرتے ہوئے لکھتے ہیں، "اس طرح مدینہ والوں نے حدیث کو عمل سے متعارض کیا"، یہ عجیب طرز استدلال ہے، اگر ہم مسئلہ کو ویسا ہی فرض کریں جیسا عبارت سے ظاہر ہے تو بھی یہ کہاں سے ثابت ہوتا ہے کہ عمل کا وجود پہلے ہوا پھر اس کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی حدیث کو وضع کر کے منسوب کیا گیا، واقعہ یہ ہے کہ ابن قاسم کی تحریر دو نقطوں پر مرکوز ہے، مقصد یہ ہے، کہ احادیث کی دو قسموں کو بیان کیا جائے، ایک قسم تو ان احادیث کی ہے، جو نبی کریمؐ سے مروی ہیں، اور ان پر ہر دور میں عمل ہوتا رہا، اور یہ تواتر سے ثابت ہے، دوسری قسم میں ایسی روایتیں شامل ہیں، جو رسول اللہؐ سے مروی ہیں، لیکن مدینہ کے معاشرہ میں ان پر تسلسل کے ساتھ عمل نہیں رہا، ان دونوں قسموں میں اگر کہیں تعارض کی شکل پیدا ہوتی ہے، تو پہلی قسم والی حدیثوں کو ترجیح دی جائے گی، حقیقت اس درجہ آسان ہے، مگر شاخت کا علم کرشمہ ساز جو چاہے، کر دکھائے۔

وضع حدیث کے سلسلہ میں شاخت کا ایک اور قول ہمارے پیش نظر ہے، وہ کہتے ہیں کہ ابراہیم نخعی کا خیال ہے کہ سیاسی مخالفین پر نماز کے دوران بد دعا کرنے کا عمل، رسول اللہؐ کے کچھ عرصہ بعد شروع ہوا، یعنی اس بدعت کا آغاز، عہد علیؓ و معاویہ رضہ سے ہوا، (دیکھئے آثار ابی یوسف ۳۴۹ ۳۵۲) لیکن ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہؐ نے اپنے دشمنوں کے خلاف دعا کی، اس

[1] اوریجنس۔ ص ۶۰

روایت کو امام شافعی نے قبول کیا ہے، تو معلوم ہوا کہ یہ روایت، ابراہیم نخعی کے بعد وضع کی گئی[1]

اب ہم آثار ابی یوسف سے ابراہیم نخعی کی روایتوں کو نقل کرتے ہیں:۔

۱۔ ابو حنیفہ۔ حماد۔ ابراہیم:۔ نبی کریمؐ نے فجر کی نماز میں صرف ایک مہینہ قنوت نازلہ پڑھی (۳۴۹)

۲۔ ابو حنیفہ۔ حماد۔ ابراہیم علقمہ۔ عبد اللہ نے نبی کریمؐ سے ایسی ہی روایت نقل کی (۳۵۰)

۳۔ ابو حنیفہ۔ حماد۔ ابراہیم۔ حضرت ابو بکرؓ نے قنوت نازلہ نہیں پڑھی (۳۵۱)

۴۔ ابو حنیفہ۔ حماد۔ ابراہیم۔ حضرت علیؓ نے امیر معاویہؓ کے خلاف اس وقت دعا کی جب وہ ان سے جنگ کر رہے تھے، (۳۵۲)[2]

ان چاروں روایتوں میں، نبی کریمؐ کے قنوت نازلہ پڑھنے کی ایک روایت متصل اسناد کے ساتھ ہی اور دوسری روایت مرسل ہے، اب ان صحیح اور صریح حدیثوں کی موجودگی کے بعد ہم نہیں سمجھتے کہ شاخت نے بحث و تحقیق کے کن اصولوں کے تحت کذب بیانی کو اپنے لیے جائز قرار دیا۔

اسی طرح شاخت نے ایک اور باب قائم کیا ہے، اس کا عنوان انھوں نے "ابراہیم نخعی اور ابو حنیفہ کے درمیان وضع حدیث" رکھا ہے، اس میں انھوں نے ایک حدیث کے متعلق لکھا ہے کہ اس سے ابراہیم واقف نہیں ہیں۔ (آثار شیبانی ۲۲) مگر امام ابو حنیفہ اس کا ذکر کرتے ہیں گو بغیر اسناد کے (آثار ابی یوسف ۲۵۱) پھر یہ حدیث موطا جلد ایک صفحہ ۵، ۲ اور موطا امام شیبانی صفحہ ۱۲۲ اور کتاب الام جلد، صفحہ ۲، ۱۷ پر بھی موجود ہے، ان کے علاوہ حدیث کی اور دوسری کلاسیکی کتابوں[3] میں یہ حدیث موجود ہے"

یہ عبارت، جس نیت کے ساتھ اپنے عنوان کے تحت لکھی گئی ہے اس پر ہم بعد میں گفتگو کریں گے، پہلے ہم اس حدیث کا جائزہ لیتے ہیں، جس پر شاخت وضعی ہونے کا الزام عائد کرتے ہیں، یہ حدیث

[1] اوریجنس ص ۶۳ بحوالہ کتاب الآثار، ابو یوسف ص ۴۵ - ۳۵۲ [2] ایضاً ص ۱۴۱، [3] کلاسیکی کتب احادیث سے شاخت کی مراد صحاح ستہ ہیں۔

نماز میں عورتوں کی صف سے متعلق ہے، یہ تین طرح سے کتب حدیث میں درج ہے۔

۱۔ حضرت انس بن مالکؓ کی دادی نے رسول اللہ صلعم کو کھانے کی دعوت دی، آپ نے کھانے سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا، آؤ ہم تمھارے ساتھ نماز پڑھ لیں، حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ میں نے اپنی ایک چٹائی اٹھائی جو کثرت استعمال سے سیاہ ہو چکی تھی، میں نے اس کو پانی سے دھویا، پھر اس پر رسول اللہ صلعم کھڑے ہوئے، حضرت انسؓ کا قول ہے کہ میں اور یتیم (بچہ)، آپ کے پیچھے تھے، اور بوڑھی عورت ہمارے پیچھے تھیں، پھر آپ نے دو رکعت نماز پڑھائی، اور تشریف لے گئے، (موطا امام شیبانی ص ۱۲۲)

۲۔ امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا مجھ تک یہ بات پہونچی ہے، کہ نبی کریم نے اپنے پیچھے ایک مرد، ایک بچہ اور ایک عورت کے ساتھ جماعت سے نماز پڑھائی (آثار ابی یوسف ص ۲۵)

۳۔ حضرت انس بن مالکؓ روایت کرتے ہیں، کہ ان کی دادی ملیکہ نے رسول اللہ کو کھانے کی دعوت دی، کھانے کے بعد رسول اللہ نے فرمایا چلو میں تم لوگوں کو نماز پڑھا دوں، حضرت انسؓ فرماتے ہیں میں ایک چٹائی لے کر آیا جو زیادہ استعمال ہونے کی وجہ سے سیاہ پڑ گئی تھی، میں نے اس کو پانی سے دھویا، پھر اس پر رسول اللہ کھڑے ہوئے، اور میں نے اور بچے نے آپ کے پیچھے اور بوڑھی عورت نے ہمارے پیچھے صف باندھی، پھر آپ نے ہمیں دو رکعت نماز پڑھائی اور واپس تشریف لے گئے[1]

۴۔ امام شافعی نے بھی ایسی ہی روایت نقل کی ہے،[2]

ان حدیثوں پر نظر ڈالنے سے اور شاخت کے موضوع پر نگاہ کرنے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ کس طرح اپنے مناہج اور اصولوں میں بے راہ روی کو راہ دیتے ہیں، متقدمین پر ان کا الزام ہے کہ وہ اپنے اقوال و آراء کو رسول اللہ صلعم سے غلط طور پر منسوب کرتے ہیں، اب یہ متقدمین وضع حدیث کے مرتکب ہیں یا نہیں ہیں، ہمیں اس سے سردست بحث نہیں، لیکن ہم یہ

[1] الموطا جامع سجة النعمى [2] الکتاب الام ج، ص ۱۴۷،

ضرور کہیں گے کہ شاخت یہاں اس جرم کے خود مرتکب ہیں، انھوں نے اپنی بات ابراہیم نخعی کی زبانی بیان کی ہے، ابراہیم نخعی نے کہیں یہ بات نہیں کہی کہ وہ اس حدیث کو نہیں جانتے ہیں، لیکن شاخت سرخی قائم کرتے ہیں، کہ حدیث مخصوص (لایعرفہ ابراھیم النخعی" (ایک خاص حدیث جسے ابراہیم نخعی نہیں جانتے) حقیقت صرف اتنی ہے کہ امام محمد نے اپنی کتاب میں اس حدیث کو ابراہیم نخعی کے طریق سے نہیں بیان کیا، لیکن کوئی بھی شخص یہ دعویٰ کیسے کر سکتا ہے کہ امام شیبانی اور امام ابو یوسف ہر اس روایت کو لازماً نقل کریں گے جسے ابراہیم نخعی نے نقل کیا ہو، بہر حال یہ ایک امر محال ہے، یہ سچائی بھی پیش نظر رہنا چاہیئے، کہ کیا آج امام ابو یوسف و شیبانی کی ساری کتابیں اور جمع کردہ روایتیں ہمارے پاس موجود ہیں ؟ یا ان کا بڑا حصہ زمانہ کے نذر ہو چکا ہے،........

........اور جو حصہ موجود ہے، تو کیا وہ شاخت کے عہد تک چھپ بھی چکا ہے؟ تو پھر ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ امام شیبانی نے اس موضوع پر ابراہیم نخعی سے کوئی بھی روایت نقل نہیں کی ہے،

پھر شاخت کا اصول یہ ہے کہ جب وہ کسی حدیث کو کسی قدیم تر کتاب میں نہیں پاتے ہیں، بلکہ ذرا بعد کی کسی کتاب میں اس کو دیکھتے ہیں، تو پھر وہ ان دونوں کتابوں کے درمیانی وقفہ کے لیے یقین سے یہ طے کر دیتے ہیں کہ اسی عرصہ میں یہ حدیث وضع کی گئی ہے، اب یہ مذکورہ بالا حدیث کامل اسناد کے ساتھ امام مالک متوفی ۱۷۹ھ کے ہاں موجود ہے، جو امام ابو یوسف اور شیبانی سے بالترتیب بیس اور تیس سال بڑے تھے،.. جب ایک حدیث کسی قدیم تر کتاب میں موجود ہے، تو پھر کیا اس کے بارے میں وضع کا الزام عائد کرنا خود اپنے اصول کو بالائے طاق رکھ دینا نہیں ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ جب اپنے ہی اصول سے مقصد کی بازیافت ہوتی نظر نہیں آئی تو انھوں

ایک اور کوشش اس طرح کی کہ ابراہیم نخعی کی زبان سے اپنے جھوٹ کا اظہار کیا، پھر یہ کہا کہ امام ابو حنیفہ م ۱۵۰ھ کو اس حدیث کا علم تو ہے، لیکن بغیر اسناد کے ساتھ، جیسا کہ امام ابو یوسف کی م ۱۸۲ھ روایت سے ظاہر ہے، اگر معاملہ یہی ہے تو امام مالک م ۱۷۹ھ نے اپنی کتاب میں حضرت انس بن مالکؓ م ۹۳ھ سے روایت کرتے ہوئے اس حدیث کو نقل کیا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ امام ابو یوسف سے بہت پہلے یہ حدیث حضرت انس بن مالکؓ، اسحٰق بن عبداللہ اور جابر بن زید کے نزدیک معروف و مشہور تھی، کیونکہ اس روایت کو ربیع بن حبیب بصری نے اپنی مسند ص ۷۰ میں نقل کیا ہے، اور یہ ربیع بصری، .... حضرت انسؓ بن مالک سے بھی قدیم ہیں، جب ان ساری تاریخی شہادتوں سے صرف نظر کر کے اور اپنے ہی اصولوں کو پامال کرنے کے بعد شاخت محض دروغ کا سہارا لیتے ہیں تو پھر اس کے سوا اور کیا باقی رہ جاتا ہے، کہ وہ یہ کہیں کہ حق صرف یہی ہے، کیونکہ میں ایسا ہی کہتا ہوں اور میرا کہنا ہی دلیل ہے۔" ہم سمجھتے ہیں کہ شاخت کی تحقیق اور ان کے طرز تحقیق کی نوعیت اب ہمارے سامنے آچکی ہے، لیکن ہم اسانید کی بحث میں بھی ان کے اصولوں پر ایک طائرانہ نظر ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں۔

رسول اللہؐ کی جانب غلط اور جھوٹی روایتوں کی نسبت کے متعلق شاخت یہ کہتے ہیں، کہ لوگوں کا یہ خیال تھا کہ صحابہؓ کی رائیں نبی کریمؐ کے احکام کے مطابق اور موافق تھیں، ایک بار حضرت ابن مسعودؓ سے کسی مسئلہ کے متعلق دریافت کیا گیا، تو فرمایا کہ اس مسئلہ میں میں رسول اللہؐ کے کسی حکم کو نہیں جانتا، تو پھر پوچھنے والے نے ان کی رائے کو جاننا چاہا، حضرت ابن مسعودؓ نے اپنی رائے پیش کر دی تو اسی مجلس میں ایک شخص نے کہا کہ رسول اللہؐ اس حالت میں ایسا ہی فیصلہ فرماتے، اس پر حضرت ابن مسعودؓ بہت خوش ہوئے کہ ان کی رائے، رسول اللہؐ کی رائے سے موافق ہوتی نظر آئی۔[1]

[1] اوریجنس ص ۲۵۔

اس روایت کے نقل کرنے کے بعد شاخت ایک جگہ لکھتے ہیں کہ "ہم نے دیکھا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی رائے کے بارے میں یہ فرض کر لیا گیا کہ وہ رسول اللہؐ کے حکم کے مطابق تھی،"[1]

اب انصاف کی نظر تو یہ دیکھتی ہے کہ ایک واقعہ حضرت ابن مسعودؓ کے ساتھ پیش آیا، جنھوں نے رسول اللہؐ کے سایۂ عاطفت و تربیت میں بیس[20] سال سے زیادہ کی عمر گزاری، اور ان کی کافی زندگی رسول اللہؐ کی حیات انور سے روشن اور منور ہوئی، اس طویل رفاقت کے بعد اگر ایک قضیہ میں ان کی ایک رائے رسول اللہؐ کے حکم کے مطابق ظاہر ہوتی ہے تو اس میں تعجب اور حیرت کی کیا بات ہے، پھر خدانخواستہ اگر اس معاملہ میں رسول اللہؐ کی جانب کوئی بات غلط ہی منسوب کر دی جاتی تو یہ حضرت ابن مسعودؓ کی اس زندگی کا صرف ایک واقعہ ہوتا جس کا زمانہ رسول اللہؐ کے بعد پچیس[25] سال تک جاری رہا۔ لیکن شاخت نے اس جزئیہ کو حضرت ابن مسعودؓ کی پوری زندگی بلکہ ہزاروں صحابۂ کرامؓ کی زندگیوں پر چسپاں کر دیا۔

اسی طرح شاخت امام اوزاعی کے بارے میں اظہار رائے کرتے ہیں کہ "ان کے زمانہ میں مسلمانوں میں جو بھی عمل جاری تھا، اس کو رسول اللہؐ کی جانب منسوب کر دینے کا رجحان تھا تاکہ اس کو نبوی شان عطا ہو جائے، .... خواہ حدیثیں اس عمل کی تائید کرتی ہوں یا نہ کرتی ہوں، امام اوزاعی کا یہی عمل تھا، اور وہ اس میں حنفیوں کے شریک و سہیم تھے"[2]

گویا صراحت کے ساتھ شاخت نے یہ دعویٰ کر دیا کہ مسلمانوں کے ہر عمل کو امام اوزاعی نے دیدہ و دانستہ غلط بیانی اور وضع و تحریف کے ساتھ رسول اللہؐ سے منسوب کر دیا، اس سلسلہ میں انھوں نے امام ابو یوسف کی کتاب "الرد علی سیر الاوزاعی" کا حوالہ دیا ہے، جس میں امام ابو یوسف نے امام اوزاعی کے ساتھ تقریباً ان پچاس[50] مسائل پر بحث کی ہے، جن پر امام اوزاعی پہلے امام ابو حنیفہ پر

[1] اوریجنس ص ۳۲ [2] ایضاً ص ۷۳، ۷۲۔

بحث کر چکے تھے، لیکن عجیب معاملہ ہے کہ اس پوری کتاب میں امام ابو یوسفؒ نے امام اوزاعی پر ایسا کوئی الزام عائد نہیں کیا، یہ شاخت کا ایسا جھوٹ ہے، جس کی گواہی اس مذکورہ کتاب کی ہر سطر دے رہی ہے۔ اب ہم ان قضایا (معاملات) کا جائزہ لیتے ہیں، جن پر امام اوزاعی نے بحث کی ہے۔[۵۵]

نو معاملات ایسے ہیں، جن کی جانب امام اوزاعی نے یہ اشارہ کیا ہے کہ ان پر رسول اللہ ﷺ کا عمل رہا، اور بعد میں مسلمانوں نے اسی طرح آپ ﷺ کی پیروی کی، ان قضایا کا شمار اس طرح ہے۔

۱، ۳، ۴، ۵، ۷، ۸، ۱۰، ۱۳، ۳۱۔

دس معاملات ایسے ہیں جن کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ ان پر رسول اللہ ﷺ کا عمل تھا، بعد کے مسلمانوں کے عمل کے بارے میں امام اوزاعی خاموش ہیں، اور وہ اس طرح ہیں، ۱۱، ۱۳، ۲۶، ۳۴، ۳۶، ۳۹، ۴۱، ۴۸، ۴۹، ۵۰۔

تین حدیثیں رسول اللہ ﷺ سے مروی ہیں یعنی ۲، ۲۰، ۳۸، ایک قضیہ تنہا ہے، یعنی نمبر ۳۸، ایک قضیہ عمل ابی بکرؓ کے نام سے ہے، نمبر ۲، ایک معاملہ میں حضرت ابو بکرؓ کی ممانعت کا ذکر ہے، یعنی ۲۹، نمبر ۲۲ حضرت عمرؓ کا ایک عمل ہے، ۴۲، نمبر کے تحت، حضرت علی بن ابی طالب کا عمل مذکور ہے، نمبر ۲۵ میں حضرت عمر بن عبدالعزیز کا ایک عمل نقل کیا گیا ہے، چھ معاملات ایسے ہیں جن میں مسلمانوں اور ان کے رہنماؤں کا عمل مذکور ہے، یعنی ۶، ۹، ۱۴، ۱۹، ۲۴، ۳۲، قرآن مجید سے امام اوزاعی کے دو استنتاج ہیں یعنی نمبر ۱۶، ۲۱، امام اوزاعی کے ۱۳ ذاتی اجتہادات ہیں، یعنی ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۱۸، ۲۷، ۳۰، ۳۳، ۳۵، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، نمبر چالیس میں کوئی قضیہ درج نہیں، اس پوری فہرست سے، امام اوزاعی کی دقت نظر اور صحابہ کرامؓ کے قول و عمل کے سلسلہ میں ان کی علمی امانت داری پورے طور سے ظاہر ہو کر رہتی ہے کہ ایسے معاملات الگ ہیں،

[۵۵] دیکھئے کتاب ابی یوسف الرد علی سیر الاوزاعی۔

جن سے رسول اللہ ﷺ کا عمل اور بعد کے مسلمانوں کا عمل ظاہر ہوتا ہے، ایسے قضایا بالکل جدا ہیں جن سے خلفاء کے عمل کا اظہار ہوتا ہے، وہاں رسول اللہ کی جانب اشارہ تک نہیں ہے، پھر ایسے بھی مسائل ہیں جن میں صرف مسلمانوں کے عمل کو بیان کیا گیا ہے، علاوہ ازیں امام ابو یوسفؒ، امام اوزاعی کے ساتھ اٹھارہ معاملات کی صحت میں متفق ہیں، صرف پانچ معاملات میں وہ ان سے اختلاف کرتے ہیں، یہ بات اور ہے کہ امام ابو یوسفؒ اٹھارہ معاملات میں امام اوزاعی کے ساتھ متفق ہونے کے باوجود، فقہی نتائج کے استنباط میں اکثر مسائل میں ان سے اختلاف کرتے ہیں۔

اس ساری تفصیل کا مدعا یہی ہے کہ شاخت کا یہ دعویٰ سراسر جھوٹ ہے کہ امام اوزاعی اپنے دور کے ہر معاملہ اور عمل کو رسول اللہ ﷺ سے منسوب کر دیتے تھے، اور اس سلسلہ میں ان کی تائید کے فقہی نتائج میں انکے حریف امام ابو یوسفؒ سے ہوتی ہے، ان کی مخالفت اس لحاظ سے اچھی ہے کہ شاخت کو یہ کہنے کا موقع نہیں، کہ دونوں وضع حدیث میں ایک دوسرے سے متفق تھے، اس لیے نتائج میں بھی ان کا ایک دوسرے سے اتفاق ہے۔ اس طرح یہ اچھی طرح ظاہر ہو جاتا ہے کہ شاخت کی تحقیق کا سب سے بڑا منہج، ان کی باطل گوئی ہے، امام اوزاعی یا شام کے فقہاء کے متعلق ان کی رایوں پر بھی یہ بات صادق آتی ہے، اور عراقیوں کے مسلک کے بارے میں بھی ان کی رائے پر یہی بات مکرر رکھی جاسکتی ہے۔

اب آخر میں شاخت کے ایک اور خیال پر چند الفاظ پیش کیے جاتے ہیں، شاخت کا خیال یہ ہے کہ کسی صحیح فقہی حدیث کا وجود نہیں ہے، اور تمام حدیثیں دوسری اور تیسری صدی میں وضع کی گئیں، اور موجودہ احادیث کی اسانید کا دعویٰ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے متعلق احوال و واقعات ایسے لوگوں کے ذریعہ منتقل ہوئے جن کا ربط و تعلق ایک دوسرے سے یہاں تک کہ تیسری صدی ہجری کے مولفین حدیث سے رہا، اس لیے بقول شاخت اسناد کا وہ حصہ جو رسول اللہ ﷺ سے متصل ہو

ضروری ہے کہ باطل محض ہو، وہ اس سلسلہ میں کہتے ہیں۔

"احادیث کی اسناد کا بہت بڑا حصہ فرضی ہے۔ . . . . یہ سب کو معلوم ہے، کہ اسانید ابتدائی شکل میں شروع ہو کر، تیسری صدی ہجری کے نصف ثانی میں اپنے درجہ کمال کو پہونچیں، اسانید کا زیادہ تر حصہ ایسا ہے جو معمولی توجہ کا بھی مستحق نہیں ہے، جو جماعت، اپنی رایوں کو متقدمین سے منسوب کرنا چاہتی وہ اپنی پسندیدہ شخصیتوں کا انتخاب کر کے، اسناد میں شامل کر دیتی۔"[1]

شاخت کے اس مفروضہ کی بے مائگی کا اندازہ ہماری گذشتہ سطروں سے ہو چکا ہے، لیکن ہم یہاں اس مفروضہ تحقیق کے متعلق صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ شاخت نے فقہ وحدیث کی کتابوں سے ایسے علمی مسائل کو منتخب کیا جو اسانید کے بحث و مطالعہ کے لیے کار آمد اور درست نہیں، اگر کوئی شخص کسی فرقہ کے عقائد سے واقف ہونا چاہتا ہے، تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ عقائد سے متعلق کتابوں کا مطالعہ کرے، اگر وہ عقائد کی کتابوں کے بجائے ادب و افسانہ اور داستانوں کی کتابیں دیکھتا ہے تو پھر اسے اپنے مقصد میں ناکامی ہی حاصل ہوگی، بلکہ دوسرے افکار پریشان اسکی پراگندگی طبع کا سامان ہو جائیں گے، اس حقیقت میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ یہ محدثین کا کام ہے کہ وہ اسانید اور متون اور ان کے درجات وغیرہ کی تعیین میں داد تحقیق دیں اور فقہاء کا اصل کام یہ ہے کہ وہ فقہی مسائل کا استنباط کریں، اسی لیے اکثر یہ دیکھا جاتا ہے، کہ ایک فقیہہ کسی حدیث کی جانب ہلکا سا اشارہ کر دیتا ہے، کیونکہ وہ یہ خوب جانتا ہے کہ یہ حدیث اس کے اور اس کے سامع کے نزدیک معروف ہے، اسی طرح اصحاب سیر و تاریخ کا انداز محدثین کے طرز سے بالکل جدا ہے، جیسا کہ ان کی کتابوں سے ظاہر ہے۔

[1] اوریجنس ص ۱۶۳-۱۶۴۔

شاخت کے نتائج تحقیق اسی لیے، غلط اور حقیقت سے بعید ہوتے ہیں کہ وہ اسانید کے مطالعہ میں غیر متعلق موضوعات کو مد نظر رکھتے ہیں، مگر یہ عجیب بات ہے کہ یہ غلط نتائج بھی ان کے مطلوبہ مقاصد کی تکمیل نہیں کرتے ہیں، مثال کے طور پر وہ یہ الزام لگاتے ہیں کہ "اسانید میں بغیر سوچے سمجھے فرضی شخصیتوں کو داخل کر دیا گیا، حالانکہ بعض دوسرے اسباب کی بنا پر یہ بعید از فہم ہے کہ ایک موضوع کو دو یا زیادہ راویوں سے روایت کیا جائے" یہ کہہ کر وہ کچھ مثالیں پیش کرتے ہیں، اور ان میں سے بھی وہ چند مثالوں میں قضیہ کی تحدید کے بغیر محض ناموں کا ذکر کرتے ہیں، مثلاً ایک جگہ وہ کہتے ہیں:۔

"دیکھئے موطا جلد چار صفحہ دو سو چار، نافع و عبد اللہ بن دینار اور حدیث ۱۳۹ میں اختلاف۔"

اب اس عبارت سے متعلق شاخت جو کہنا چاہتے ہیں، اس پر ہم روشنی ڈالیں گے مگر پہلے نافع و عبد اللہ بن دینار کے بارے میں یہ عرض ہے کہ جناب نافع حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے مولیٰ (آزاد کردہ غلام) تھے، اپنے آقا کی خدمت میں تیس سال سے زیادہ گذارے اور مدینہ میں ۱۱۷ھ میں انتقال کیا،[1] جناب عبد اللہ بن دینار بھی حضرت ابن عمرؓ کے مولیٰ تھے، یعقوبی کہتے ہیں کہ وہ مدینہ کے کبار فقہاء میں تھے[2] امام بخاری نے لکھا ہے کہ ابن دینار نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت حدیث کی۔[3] اور نافع و عبد اللہ مدینہ میں تقریباً ساٹھ برس ساتھ ساتھ رہے، اب ہم یہ کہتے ہیں کہ تاریخی اور واقعاتی طور سے کوئی ایسا امر مانع نہیں تھا، جو ان دونوں حضرات کو ایک ہی سرچشمہ فیض و علم سے سیری سے باز رکھتا، یہاں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس مخصوص علمی مضمون میں کوئی ایسی پیچیدگی تھی جس کو

[1] تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۸۸۔ تہذیب التہذیب ج ۱۰ ص ۴۱۲ [2] تاریخ یعقوبی ج ۲ ص ۳۰۹ [3] تاریخ الکبیر ج ۱، ۳ ص ۸۱۔

یہ باور کیا جاتا کہ اس کا ایک سے زیادہ لوگوں کا سیکھنا دشوار تھا، ؟ ہم نہیں سمجھتے کہ کوئی مضمون ایسا بھی رہا ہوگا، اس تمہید کے بعد ہم ذیل میں یہ روایتیں پیش کرتے ہیں۔

۱۔ امام مالک نافع اور حضرت ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہؐ سے ضب (گوہ) کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا میں اس کو کھاتا ہوں نہ اسے حرام قرار دیتا ہوں۔[1]

۲۔ عبداللہ بن دینار نے حضرت ابن عمرؓ سے ایسی ہی حدیث روایت کی۔[2]

۳۔ امام مالک نے عبداللہ بن دینار اور حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت نقل کی کہ ایک شخص نے رسول اللہؐ کو آواز دی پھر کہا کہ اے رسول اللہؐ ضب (گوہ) کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے، رسول اللہؐ نے فرمایا، میں نہ اس کو کھانے والا ہوں نہ اس کو حرام کہنے والا ہوں۔[3]

گوہ جانور عرب میں پہلے بھی تھا، اور آج بھی ہے، کھانے پینے میں لوگوں کا ذوق بھی مختلف رہا ہے، اس لیے اس حدیث میں کوئی پیچیدہ اور عجیب بات نہیں ہے، اس لیے اب شاخت کی نظر میں صرف یہ اعتراض رہ جاتا ہے، کہ امام مالک ایک بار تو عبداللہ بن دینار اور حضرت ابن عمرؓ کے سلسلہ سے روایت کرتے ہیں، اور دوسری بار اسی روایت کو وہ نافع اور حضرت ابن عمرؓ کے سلسلہ سے نقل کرتے ہیں، اس طرح شاخت یہ کہنا چاہتے ہیں کہ امام مالک اپنے شیوخ کے ناموں کے ذکر میں محتاط نہیں تھے، بلکہ انھوں نے بھی وہی کیا جو دوسرے محدثین کا عمل تھا، یعنی وہ لوگ حسب مرضی اپنے سلسلۂ اسناد میں فرضی لوگوں کے ناموں کو شامل کر دیتے تھے، لیکن کیا واقعہ ایسا ہی ہے؟ اس کا جواب اس کی نفی میں ہے، کیونکہ اسی حدیث کے ایک راوی عبداللہ بن عمر بھی ہیں، جنھوں نے نافع اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے سلسلہ سے نقل روایت کی ہے،[4] اسی طرح ایک اور محدث جویریہ بن اسماءؒ نے بھی اسی سلسلہ سے یہ روایت نقل کی، یحییٰ بن یحییٰ امام شیبانیؒ،

اور امام شافعی، امام مالک سے عبداللہ بن دینار کی حدیث کے راوی ہیں، ساتھ ہی امام شافعی امام مالک سے نافع والی حدیث کو بھی روایت کرتے ہیں، ایک اور جگہ سفیان بن عینیہ، عبداللہ بن دینار کی حدیث کے راوی ہیں، ان ساری روایتوں کی موجودگی کے بعد بھی شاخت یہ کہتے ہیں کہ امام مالک نے کبھی ایک ہی حدیث کو نافع سے منسوب کیا اور کبھی ابن دینار سے، اس طرح امام مالک کے علم کی سطحیت، بے پروائی اور حسب منشا محدثین کے ناموں کا انتخاب جیسی باتیں ظاہر ہوتی ہیں جو اس زمانہ میں عام تھیں۔

لیکن اس دعویٰ کو قبول کرنے میں جو حقیقت سب سے زیادہ مانع ہے وہ ابن عینیہ کی روایت ہے، اگر امام مالک نے اپنی مرضی کے مطابق عبداللہ بن دینار کا نام اپنے سلسلہ میں شامل کر لیا تھا، تو پھر سفیان ابن عینیہ نے بھی اسی نام کو اپنے لیے کیسے منتخب کر لیا، اگر یہ محض اتفاق تھا تو پھر یہ دونوں امام ایک بات پر کس طرح متفق ہو گئے؟ بات صرف اتنی ہے، کہ امام مالک نے اس حدیث کو نافع اور ابن دینار دونوں شیوخ سے سنا، پھر روایت میں کبھی ایک کے نام سے اور کبھی دوسرے کے نام سے اس کا ذکر کیا، لیکن شاخت کے ذہن کی پیچیدگی اس سادہ حقیقت کو سمجھنے سے قاصر رہی، آخر میں یہ عرض کرنا ہے کہ کسی کے لیے بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ فطرت انسانی میں خطا، ذہول اور نسیان سے انکار کرے، محققین سے بھی باوجود انکی جلالت شان اور علوے منزلت کے، غلطیوں کا صدور ہوا ہے، لیکن کسی محقق کا یہ عقیدہ اور مسلک بھی جائز نہیں کہا جا سکتا کہ جن موضوعات میں کسی عالم نے کوئی خطا کی انہی موضوعات کو وہ عام حالات کے مطالعہ کے لیے واحد کار آمد مواد قرار دے اور انہی پر اپنے نتائج مطالعہ کی بنیاد رکھے، جیسا کہ محقق شاخت نے کیا اور جو شاخت کی شناخت ہے۔

[1] کتاب الام ج۷، ص ۱۴۹ [2] ایضاً [3] شیبانی ۲۲۰ [4] اسٹڈیز، عربی حصہ حدیث نافع ۱۵
[5] ایضاً حدیث جویریہ ۲۲۔

یمن میں اشاعت اسلام کی ابتدا

(آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مکتوبات کی روشنی میں)

از

جناب محمد عبدالشہید نعمانی اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ عربی کراچی یونیورسٹی

یمن کو سرزمین عرب کے دیگر علاقوں کے مقابلہ میں ہمیشہ سے ایک امتیازی حیثیت حاصل رہی ہے، یہ اپنی خوشحالی، شادابی، زرخیزی اور منظم و مستحکم نظام حکمرانی کی وجہ سے مشہور رہا ہے، بلکہ یہاں تک کہا جاتا ہے، کہ ایک زمانہ میں اہل یمن نے اتنی ترقی کر لی تھی کہ ان کا اقتدار ایران تک وسیع ہو گیا تھا، بلکہ سمرقند کی وجہ تسمیہ ہی یہ بیان کی جاتی ہے، کہ یمن کے بادشاہ شمر نے اسے کھدوا کر برباد کر دیا تھا، اس لیے سو ایرانی شمرکند کہنے لگے، جو بعد میں معرب ہو کر سمرقند بن گیا۔[1]

خود قرآن مجید نے یمن کی متعدد تہذیبوں کا ذکر کیا ہے مملکت سبا اور تبابعہ کا ذکر قرآن مجید میں متعدد جگہ آیا ہے، یمن میں معینی، سبائی، حمیری سلطنتیں قائم ہوئیں، جو دنیاوی ترقی کے اعتبار سے انتہائی ترقی یافتہ تہذیبوں میں شمار کی جاتی تھیں، لیکن قوموں کے عروج و زوال کے قانون کے تحت آج یہ تہذیبیں صفحۂ ہستی سے نابود ہیں اور اہل بصیرت کے لیے سامان عبرت ہیں۔

یمن کے حدود اربعہ | قدیم یمن کے حدود اربعہ کے بارے میں عرب اور یونانی ولاطینی جغرافیہ دانوں کی آراء میں خاصا اختلاف ہے،

یونانی ولاطینی جغرافیہ دان سرزمین عرب کو تین بڑے حصوں میں تقسیم کر کے ان کے درج ذیل

[1] سیرۃ النبی۔ ج ۱، ص ۱۱۵

نام تجویز کرتے ہیں۔

۱۔ العربیۃ السعیدۃ

۲۔ العربیۃ الصحراویہ

۳۔ العربیۃ الحجریہ

العربیۃ السعیدۃ کو وہ یمن کا نام دیتے ہیں، اور حد بندی کرتے ہوئے اس کی سرحد مشرق میں خلیج عجم، مغرب میں بحر احمر، شمال میں صحراء شام و عراق اور جنوب میں بحر احمر بیان کرتے ہیں۔[1]

العربیۃ الصحراویہ سے مراد ان کی شام و عراق کا درمیانی علاقہ ہے۔ اور العربیۃ الحجریہ سے مراد جزیرہ نما سینائی ہے۔

اس سے بالمقابل عرب جغرافیہ دانوں نے جزیرۃ العرب کے حدود اربعہ بیان کرتے ہوئے یونانیوں کے صحرائی اور حجری عربیہ کو عرب سے خارج شمار کیا ہے، اور جزیرۃ العرب کو درج ذیل پانچ حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) حجاز (۲) نجد (۳) تہامہ (۴) یمن (۵) عروض

حدود یمن | سرزمین یمن کے حدود کیا تھے، اس بارے میں عرب جغرافیہ دانوں سے مختلف آرا منقول ہیں، علامہ اصمعی یمن کے حدود اربعہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

یمن اور وہ علاقہ جن پر یہ مشتمل ہے، عرب سے نجران تک پھیلا ہوا ہے اور پھر بحر عرب سے مڑتے ہوئے عدن، شحر اور عمان کو طے کرتے ہوئے بینونہ پر جا کر ختم ہوتا ہے۔[2]

تاریخ یعقوبی میں یمن کے بارے میں کہا گیا ہے، کہ اس سے مراد جزیرۃ العرب کا جنوبی مشرقی

[1] العرب قبل الاسلام۔ ص ۱۹۰ [2] معجم البلدان باب یمن۔

حصہ ہے، جو چوراسی[13] مخالیف پر مشتمل تھا۔[14]

اسی طرح علامہ زبیدی مراصد الاطلاع کے حوالہ سے ناقل ہیں، کہ یمن تین ولایات پر مشتمل ہے۔

جند اور اس کے مخالیف صنعا اور اس کے مخالیف، حضر موت اور اس کے مخالیف۔[15]

یمن کی وجہ تسمیہ | یمن کو یمن کیوں کہا جاتا ہے اس بارے میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی جانب یہ قول منسوب ہے۔

عرب متفرق علاقوں میں بٹ گئے، ان میں جو دائیں طرف گئے ان کے علاقہ کو یمن کے نام سے موسوم کیا جانے لگا۔[16]

ایک روایت میں یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ جب مکہ میں کثرت آبادی کی وجہ سے رہنا دوبھر ہو گیا تو لوگوں نے وہاں سے نقل مکانی شروع کی، ان میں جو لوگ دائیں جانب گئے، ان کے علاقے کو یمن کہا جانے لگا۔[17]

یمن کا نظام حکومت | جزیرۃ العرب کے دیگر علاقوں کے مقابلے میں یمن کا نظام حکومت انتہائی منظم اور مربوط تھا، آج کل کے قصبوں، ضلعوں اور صوبوں کی طرح یمن کے علاقوں کو بھی مختلف حصوں میں تقسیم کر کے ان کے جداگانہ نام رکھے جاتے تھے، وہاں کی سب سے چھوٹی اکائی محفد کہلاتی تھی جو عموماً قلعہ کی صورت میں تعمیر کی جاتی تھی، اور اس قلعہ کے ارد گرد چھوٹے چھوٹے گاؤں اور زرعی اراضی پھیلی ہوئی ہوتی تھی، محفد سے بڑا قصر کہلاتا تھا، قصر کی صورت ایسی بستیوں کی تھی، یہاں فوجی چھاؤنیاں اور قلعے بڑی تعداد میں تعمیر کئے جاتے تھے، ان میں قلعہ دار اقامت گزیں ہوتا تھا۔ محفد اور قصر کے نگراں کو ذو کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا۔ اور جس قلعہ میں اس کی رہائش ہوتی،

---

[13] مخالیف مخلاف کی جمع ہے، یمنی اصطلاح ہے، جو آج کل کے صوبہ یا ضلع کے مترادف ہے، مخلاف میں متعدد بستیاں دیہات اور زرعی علاقے شامل ہوتے تھے، اور اس کا صدر مقام بھی ہوتا تھا، تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو معجم البلدان مقدمہ ص ۱۰۳ اور تاج العروس مادہ (خلف) [14] تاریخ یعقوبی ج ۱ ص ۲۲۰ [15] تاج العروس مادہ یمن [16] معجم البلدان باب یمن۔

اسی کے نام سے اس کی نسبت کی جاتی تھی، جیسے ذو ہمدان، ذو معافر وغیرہ۔

بسا اوقات چند محافد کو ملا کر ایک امیر کی زیر تولیت دے دیا جاتا، اور اس کا نام مخلاف رکھا جاتا، ایسے علاقوں کے حاکم کو قیل کا لقب دیا جاتا، جس کی جمع اقیال اور اقوال دونوں آتی ہیں یہ سارے اقیال ایک مرکزی فرمانروا کے ماتحت ہوتے تھے، اس مرکزی فرمانروا کا بھی ایک بڑا قلعہ ہوتا تھا۔[1]

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مسعود تک اذواء اور اقیال کا یہ نظام بدستور موجود تھا، البتہ آپ کی ولادت سے تقریباً ۵۰ برس قبل ۵۲۵ء میں حمیریوں کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا تھا، اور حبشہ کے عیسائیوں نے یمن پر قبضہ کر لیا تھا، اور یہی وہ دور ہے جب وہاں عیسائیت کو فروغ حاصل ہوا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے دو سال بعد یمن کے مشہور حمیری خاندان کے ایک فرد سیف بن ذی یزن نے ایرانیوں کی مدد سے اپنا اقتدار دوبارہ بحال کر لیا۔[2] اور اس کے نتیجہ میں اہل یمن فارس کے بادشاہ کسریٰ کے باجگذار ہو گئے، اور یمن کی نگرانی کے لیے ایرانی گورنر نامزد کئے جانے لگے، لیکن سیف بن ذی یزن کا اقتدار بھی زیادہ عرصہ نہ چل سکا اور ولادت نبوی کے کچھ ہی عرصہ بعد خاندان حمیر کی مرکزی حکومت کا خاتمہ ہو گیا، اور یمن طوائف الملوکی کا شکار ہو کر مختلف علاقوں میں تقسیم ہو گیا، اور سیاسی قوت درج ذیل چار عناصر میں بٹ گئی۔

۱۔ ایرانی گورنر اور ان کے ذیلی حکام جن کو "ابناء" کہا جاتا تھا۔

۲۔ مختلف علاقوں میں پھیلے ہوئے اذواء اور اقیال جو اپنے قبیلوں اور علاقوں میں اثر و نفوذ رکھتے تھے۔

۳۔ عیسائی پادری اور راہب جو نصرانیت کے پھیل جانے کے سبب خاص امتیازی حیثیت

---

[1] العرب قبل الاسلام [2] البدایہ والنہایہ، ج ۲ ص ۳۲۸۔

کے حالات تھے۔

۴۔ سرداران قبائل جن کا اپنے قبیلوں میں اقتدار تھا،

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعوت اسلامی کے توسیعی مرحلہ میں جب عرب کے دیگر علاقوں میں وفود اور سفراء بھیجنے کا سلسلہ شروع فرمایا، تو یمن کے مذکورہ چہار عناصر سے علیحدہ علیحدہ رابطہ قائم قائم کیا، اور ان میں سے ہر گروہ کو بذریعہ خطوط، سفراء اور دیگر ذرائع سے اسلام کی دعوت پہنچائی جس کی تفصیل آپ آگے پڑھیں گے۔

یمن میں اشاعت اسلام جہاں تک یمن میں دعوت اسلامی کا تعلق ہے، تو اس کا آغاز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے متصل ہی ہو گیا تھا، اہل یمن میں اللہ تبارک وتعالےٰ نے غیر معمولی حکمت اور صلاحیت ودیعت فرمائی تھی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی دانائی، حکمت اور ایمان کی تعریف فرمائی ہے، چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہؓ سے اہل یمن کی تعریف وتوصیف میں یہ حدیث مروی ہے

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تمھارے پاس اہل یمن آئے ہیں، یہ نرم دل اور نرم خو ہیں اور ایمان تو اہل یمن کا ہے، اور حکمت اور دانائی یمن کا وصف ہے۔[1]

حنفیت، عیسائیت اور یہودیت کے سبب وہ نظام وحی واصلاح سے نہ صرف آشنا تھے، بلکہ ایک نبی موعود کے منتظر بھی تھے، چنانچہ علامہ ابن کثیرؒ نے ابوبکر محمد بن جعفر بن سہل الخرائطی کی کتاب "ہواتف الجان" کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ سیف بن ذی یزن نے حبشیوں پر فتح پائی تو قریش کا ایک وفد جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا حضرت عبدالمطلب بھی شامل تھے، مبارک باد کے لیے یمن روانہ ہوا، اس موقع پر سیف بن ذی یزن نے حضرت عبدالمطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی

[1] بخاری، ج ۲ ص ۶۲۳۔

بعثت کی بشارت دی تھی۔[1]

یمن میں جو قبائل آباد تھے، ان میں ازد، حمیر، کندہ، مذحج، بنو حارث، دوس، اشعر اور ہمدان خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب ایک مرتبہ "سبا" کے بارے میں استفسار کیا گیا تو آپ نے فرمایا۔

ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا یا رسول اللہ سبا کیا ہے کسی سرزمین کا نام ہے یا کسی عورت کا، آپ نے فرمایا نہ تو یہ کسی سرزمین کا نام ہے، اور نہ ہی کسی عورت کا بلکہ وہ عرب کا ایک شخص تھا جس کے دس لڑکے ہوئے، ان میں چھ یمن میں رہ گئے اور چار شامی ہو گئے، جو شام چلے گئے ان کے نام لخم، جذام، غسان اور عاملہ ہیں اور جو یمن میں رہے، ان میں ازد، اشعری، حمیر، کندہ، مذحج اور انمار ہیں، اس شخص نے پوچھا یا رسول اللہ! انمار کون ہیں، آپ نے فرمایا وہ لوگ جن میں خثعم اور بجیلہ ہیں۔[2]

مکہ مکرمہ شروع سے اہل عرب کا روحانی وتجارتی مرکز رہا ہے، کعبۃ اللہ کی وجہ سے وہ مرجع خلائق تھا، اشہر حرام میں حج اور دیگر مقاصد کے لیے اطراف عرب سے قافلے در قافلے مکہ مکرمہ آتے۔ ان ہی یمن کے متعدد قافلے بھی شامل ہوتے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول مبارک تھا کہ اس موقع پر ایک ایک قبیلہ کے پاس بنفس نفیس تشریف لے جاتے اور ان کو اسلام کی دعوت دیتے، علامہ ابن سعد نے تحریر کیا ہے کہ بعثت نبویؐ کے چوتھے سال سے ہی آپ عکاظ، مجنہ، ذوالمجاز اور منیٰ وغیرہ میں تشریف لے جاتے اور وہاں مختلف قبائل کے وفود سے ملاقات کر کے ان تک اسلام کا پیغام پہنچاتے،[3] آپ کا یہ معمول، ہجرت مدینہ تک جاری رہا، اور آپ کی

[1] تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو البدایہ والنہایہ ج ۲ ص ۱۶۸، ۳۲۸ [2] ترمذی کتاب التفسیر ج ۲ ص ۱۵۴۔ البدایہ والنہایہ ج ۲ ص ۱۵۹ [3] تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو طبقات کبریٰ ج ۱ ص ۱۲۵۔

ان کوششوں کے نتیجہ میں یمن کے متعدد افراد نے مکہ میں اسلام قبول کیا، ان میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ، حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ[1] اور حضرت طفیل بن عمرو دوسی رضی اللہ عنہ[2] خاص طور پر قابل ذکر ہیں، حضرت طفیل رضی اللہ عنہ بن عمیر دوسی کا شمار عرب کے مشہور شعراء میں تھا، قریش کی پوری کوشش رہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان سے اتصال نہ ہونے پائے لیکن ان کی تدبیریں ناکام ہوئیں اور یہ نور ہدایت سے سرفراز ہو کر اپنے قبیلہ میں واپس ہوئے۔

صلح حدیبیہ کے بعد جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل مکہ سے فراغت ہوئی تو آپ نے ماہ ذی الحجہ ۶ھ ہجری میں مختلف سلاطین کو اسلام کی دعوت کے خطوط روانہ فرمائے۔ اسی ذیل میں ایران کے بادشاہ خسرو پرویز کو بھی حضرت عبد اللہ بن حذافہ السہمی کے ہاتھ ایک خط ارسال کیا، جسے اس نے اپنی توہین گردانتے ہوئے چاک کر دیا، اور یمن میں متعین اپنے گورنر باذان ابن ساسان بن بلاش کو حکم دیا کہ اس مدعی نبوت کے حالات معلوم کرنے کے لیے دو آدمی مدینہ روانہ کیے جائیں، چنانچہ اس کی تفصیلات تحریر کرتے ہوئے علامہ ابن سعد رقمطراز ہیں:

"کسریٰ نے اپنے یمن کے عامل باذان کو لکھا کہ اپنے ہاں سے دو مضبوط آدمی اس شخص کے حالات معلوم کرنے کے لیے حجاز بھیجے جائیں، جو اس کی خبرلے کر آئیں، چنانچہ باذان نے قہرمان اور ایک اور شخص کو ایک خط دے کر بھیجا، یہ دونوں مدینہ آئے اور باذان کا خط نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے اور ان دونوں کو اسلام کی دعوت دی، اس وقت مارے رعب کے ان کے شانے لرز رہے تھے، فرمایا کہ آج تو تم لوٹ جاؤ کل آنا میں تمہیں اپنے ارادہ سے مطلع کر دوں گا، چنانچہ یہ دوسرے دن حاضر ہوئے، آپ نے فرمایا اپنے

[1] الاصابہ تذکرہ عبد اللہ بن قیس الاستیعاب ج ۲ ص ۱۳۰ [2] واضح رہے کہ حضرت عمار بن یاسر کا تعلق قبیلہ مذحج کی شاخ بنو عنس سے تھا۔ [3] جوامع السیرۃ لابن حزم۔ ص ۸۱۔

مالک کو جا کر بتا دو کہ میرے رب نے تمھارے آقا کسریٰ کو اس شب سات گھڑی قبل ہلاک کر دیا ہے، اور یہ منگل ۱۰ جمادی الاولیٰ ۷ھ کا واقعہ ہے، اور اللہ تبارک و تعالیٰ نے کسریٰ پر اس کے بیٹے شیرویہ کو مسلط کر دیا ہے، جس نے اسکو قتل کر دیا، چنانچہ یہ دونوں باذان کے پاس واپس لوٹ گئے۔ اور مع دیگر فرزندان یمن کے اسلام لے آیا۔[1]

اس طرح اس سفارت سے بدنصیب خسرو تو کوئی فائدہ نہ اٹھا سکا بلکہ نامۂ مبارک چاک کر کے وہ قہر الٰہی کا مستحق ہوا، لیکن یہ مکتوب یمن کے ایرانی گورنر اور دیگر حکام کے لیے دعوت اسلامی کا ایک ذریعہ بن گیا اور وہ اپنے سفراء کی زبانی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات اور آپ کی پیشگوئی سن کر اسلام لے آئے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باذان بن ساسان بن بلاش کو یمن کی گورنری کے منصب پر بدستور بحال رکھا، اس طرح عجمی حکمرانوں میں ان کو پہلے مسلمان ہونے کا شرف حاصل ہوا، ان کی وفات کے بعد ان کے بیٹے شہر بن باذان صنعاء اور یمن کے دیگر اضلاع کے گورنر مقرر ہوئے۔[2]

شاہان حمیر کا قبول اسلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے دو سال بعد ہی شاہان حمیر نے یمن سے حبشیوں کو نکال باہر کیا تھا، اور فارس کے بادشاہ خسرو کی مدد سے اپنی حکومت دوبارہ قائم کر لی تھی، اس سلسلہ کا آخری تاجدار سیف بن ذی یزن تھا، لیکن سیف کا اقتدار بھی زیادہ عرصہ نہیں چل سکا، اور وہ حبشی خادموں کے ہاتھوں مارا گیا، اس کی موت کے ساتھ ہی خاندان حمیر کی مرکزی بادشاہت کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا، اور وہاں کسی ایک فرمانروا کی حکمرانی قائم نہ رہی، ہر علاقے کے حمیری حکمراں اور اذواء و اقیال نے خود مختاری کا دعویٰ کر کے اپنا اثر و رسوخ قائم کر لیا، اور اس طرح طوائف الملوکی کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا۔[3]

[1] طبقات ابن سعد ج ۱ ق ۲ ص ۱۶ [2] شرح الزرقانی علی المواہب ج ۳ ص ۳۶۰ [3] تفصیلات کیلئے ملاحظہ ہو، المعارف لابن قتیبہ ص ۲۸۱۔

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب دعوت اسلامی کے سلسلہ میں خطوط ارسال فرمائے تو ملوکِ حمیر کے نام بھی متعدد خطوط بھیجے، ان میں درج ذیل ملوک حمیر اور قبائل خاص طور پر قابل ذکر ہیں:

۱۔ حارث، مسروح، نعیم بن عبد کلال، ان سب کو ایک خط تحریر کیا گیا۔[۱]

۲۔ زرعہ بن سیف ذی یزن۔[۲]

۳۔ عبد العزیز بن سیف ذی یزن۔[۳]

۴۔ شرحبیل بن عبد کلال۔[۴]

۵۔ مالک ذی یزن۔[۵]

۶۔ عریب بن عبد کلال الحمیری۔[۶]

۷۔ عمیر ذو مران۔[۷]

۸۔ نعمان قیل ذی رعین۔[۸]

۹۔ حجر ذی رعین۔[۹]

۱۰۔ بنو عمرو من حمیر۔[۱۰]

۱۱۔ نہد۔ حمیر کا ایک قبیلہ۔

۱۲۔ حوشب بن طغیہ او طحہ الحمیری المعروف بذی ظلیم۔[۱۱]

۱۳۔ ذو الکلاع بن ناکور بن حبیب بن حسان بن تبع۔[۱۲]

اس فہرست میں جن ملوک حمیر کے خطوط کتب تاریخ وسیر میں موجود ہیں، ان میں نمایاں تر ین

---

[۱] طبقات ابن سعد ج ۱ ق ۲ ص ۲۸۔ [۲] الاصابہ تذکرہ زرعہ۔ [۳] الاصابہ والاستیعاب تذکرہ عبد العزیز [۴] نسائی ج ۲ ص ۲۵۱ [۵] البدایہ والنہایہ ج ۵ ص ۷۶ [۶] تجرید اسماء الصحابہ ج ۱ ص ۳۸۰ [۷] ایضاً ج ۱ ص ۴۲۵ [۸] ایضاً ج ۲ ص ۱۱۰ [۹] طبقات ابن سعد ج ۱ ق ۲ ص ۳۳ [۱۰] ایضاً [۱۱] طبقات ابن سعد ج ۱ ق ۲ ص ۳۳ [۱۲] تجرید اسماء الصحابہ تذکرہ حوشب [۱۳] طبقات ابن سعد ج ۱ ق ۲ ص ۲

افراد حضرت حارثؓ، حضرت مسروحؓ اور حضرت نعیمؓ بن عبد کلال ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعوت اسلامی کے سلسلہ میں ان پر خصوصی توجہ مرحمت فرمائی تھی، اور سفیر دربار نبوی حضرت عیاشؓ بن ربیعہ کے ذریعہ بطور خاص ایک خط ان کے نام ارسال فرمایا تھا، جس کا متن درج ذیل ہے۔

الی الحارث ومسروح ونعیم	حارث، مسروح، نعیم بن عبد کلال شاہان
ابن عبد کلال من حمیر سلم	حمیر کے نام، تم سلامت رہو جب تک
انتم ما امنتم باللہ ورسولہ	تمہارا اللہ اور اس کے رسول پر ایمان ہو،
وان اللہ وحدہ لا شریک لہ	اللہ وحدہ لا شریک نے حضرت موسیٰ کو
بعث موسیٰ بآیاتہ وخلق	اپنی آیات کے ساتھ مبعوث کیا، اور حضرت
عیسیٰ بکلماتہ قالت الیہود	عیسیٰ کو اپنے کلمہ سے پیدا کیا، یہود نے عزیر
عزیر ابن اللہ وقالت	کو اللہ کا بیٹا کہا اور نصاریٰ کہنے لگے
النصاریٰ اللہ ثالث ثلثة	کہ اللہ تین میں کا تیسرا ہے اور حضرت عیسیٰ
عیسیٰ ابن اللہ۔[۱]	اللہ کے بیٹے ہیں۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ان حضرات کی سلامت روی پر پورا اطمینان تھا، اس لیے آپؐ ان کو نہایت حکمت کے ساتھ اسلام کی تلقین فرمائی اور نصرانیت و یہودیت تثلیث اور رافضیت کی جو خرابی ان میں در آئی تھی، اس کی صاف وضاحت فرمادی۔

پھر دیگر سفراء کے برعکس حضرت عیاشؓ بن ربیعہ کو سرزمین حمیر میں داخلہ اور سفارت کے خصوصی آداب سکھائے جو درج ذیل ہیں۔

۱۔ ان کی سرزمین میں رات کو داخل نہ ہوں۔

---

[۱] طبقات ابن سعد ج ۱ ق ۲ ص ۳۲۔

۲۔ خوب اچھی طرح پاک صاف ہو کر جائیں۔

۳۔ دو رکعت نماز پڑھکر اللہ تعالیٰ سے کامیابی کی دعا کریں۔

۴۔ اعوذ باللہ کا ورد کرتے ہوئے آپ کا والا نامہ دائیں ہاتھ میں لیکر دائیں ہاتھ سے ان کے دائیں ہاتھ میں دیں۔

۵۔ سورہ بینہ پڑھ کر سنائیں۔[1]

اس کے علاوہ بھی دیگر ہدایات دی گئیں، ان حضرات نے آپ کی دعوت پر لبیک کہتے ہوئے فوراً اسلام قبول کر لیا، اور اس سلسلہ میں ایک عہد نامہ تحریر کروا کر حضرت مالکؓ بن مرارہ الرہاوی کے ذریعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ارسال کیا آپ نے ان کے سفیر کا غایت درجہ اکرام کیا، اور حضرت بلالؓ کو خصوصی طور پر ان کی ضیافت پر مامور فرمایا۔ چنانچہ علامہ ابن سعد لکھتے ہیں:۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں سفیر ملوک حمیر مالک بن مرارہ رہاوی ان کا خط اور ان کے اسلام لانے کی اطلاع لیکر حاضر ہوئے، یہ واقعہ ۹ھ رمضان کا ہے، آپ نے حضرت بلالؓ کو ان کی ضیافت اور اکرام پر مامور کیا۔[2]

علاوہ ازیں جیسا کہ ہم نے سابق میں تحریر کیا ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نعمان قیل ذی رعین ومعافر وہمدان اور زرعہ ذی یزن کے نام بھی مکاتیب ارسال فرمائے تھے، جس میں ان کو اسلام کی دعوت دی گئی تھی، ان حضرات نے بھی حضرت مالکؓ بن مرارہ الرہاوی کے ذریعہ اپنے اسلام لانے کی اطلاع حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو بھجوائی تھی، چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب کے مشرف بہ اسلام ہونے کے بعد مزید تعلیمات اسلامی سے آگاہی اور جزیہ وزکوٰۃ کی وصول یابی کے لیے

[1] طبقات ابن سعد ج ۱، ق ۲، ص ۸۰ [2] ایضاً

ایک وفد تشکیل دے کر ان کی طرف روانہ کیا، اس وفد کا امیر حضرت معاذؓ بن جبل کو مقرر کیا، مزید ارکان میں حضرت عبداللہؓ بن زید، مالکؓ بن عبادہ، عقبہؓ بن نمر، مالکؓ بن مرہ، اور دیگر افراد تھے، اس وفد کے ہمراہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مکتوب گرامی بھی ارسال فرمایا، جس میں زکوٰۃ جزیہ اور دیگر امور کے بارے میں تفصیلی احکام تھے، نیز حضرت زرعہ بن سیف ذی یزنؓ کو اس خط کے ذریعہ خصوصی تاکید کی گئی کہ وہ جزیہ اور زکوٰۃ کی وصولی کے سلسلہ میں اس وفد سے پورا پورا تعاون کریں، اس مکتوب کا کچھ حصہ علامہ ابن سعد نے نقل کیا ہے، جو درج ذیل ہے۔

کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی	حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حارث بن عبد کلال،
الحارث بن عبد کلال والی	نعیم بن عبد کلال، نعمان قیل ذی رعین
نعیم بن عبد کلال والی النعمان	ومعافر وہمدان کے نام تحریر فرمایا اما بعد!
قیل ذی رعین ومعافر وھمدان	میں اس اللہ کی حمد وثنا بیان کرتا ہوں
اما بعد فانی احمد اللہ الذی	جس کے سوا کوئی معبود نہیں، سرزمین روم سے
لا الہ الا ھو اما بعد فانہ	واپسی کے بعد تمہارا قاصد آیا اور اس نے
قد وقع بنا رسولکم منقلبنا	تمہارا پیغام پہنچایا، اور تمہاری کیفیت سے
من ارض الروم فبلغ ما ارسلتم	مطلع کیا اور تمہارے اسلام قبول کرنے
وخبر عما قبلکم وانبأنا باسلامکم	اور مشرکین کے قتل کرنے کے بارے میں
وقتلکم المشرکین فان اللہ	اطلاع دی، اللہ تعالیٰ نے اپنی خاص ہدایت
تبارک تعالیٰ قد ھداکم	سے تم کو نوازا ہے، اگر تم راہ راست پر رہے
بھداہ ان اصلحتم واطعتم	اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے رہے اور تم نماز
اللہ ورسولہ واقمتم الصلوٰۃ	قائم اور زکوٰۃ ادا کرتے رہے اور اپنے مال غنیمت میں سے اللہ

واتیتم الزکوٰۃ واعطیتم من	اور اس کے رسول کا خمس پیغمبر کا منتخب
المغانم خمس اللہ وخمس نبیہ	کردہ ادا کرتے رہے، اور جو کچھ مسلمانوں
وصفیہ وما کتب علی المؤمنین	پر فرض ہے ادا کرتے رہے۔
من الصدقۃ [1]	

طبقات ابن سعد کے مطبوعہ نسخہ میں اس مکتوب کا متن اسی قدر منقول ہے، اور البدایہ والنہایہ میں اس کا متن بتمام وکمال موجود ہے [2]

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ملوک حمیر سے مراسلت کا سلسلہ جاری رہتا تھا، اور خاص طور پر جب کبھی کوئی وفد یمن روانہ ہوتا آپؐ ان میں سے کسی نہ کسی کو خط روانہ فرماتے۔ اس سلسلہ کا غالباً آخری اور سب سے زیادہ تفصیلی مکتوب حضرت شرحبیلؓ بن عبد کلال، حارثؓ بن عبد کلال، نعیمؓ بن عبد کلال کے نام شوال یا ذی القعدہ سنہ ۹ھ میں روانہ کیا گیا، یہ خط حضرت عمروؓ بن حزم کے ہمراہ اس وقت بھیجا گیا جب ان کو یمن کے مشہور شہر نجران میں قبیلہ بنو حارث بن کعب کا والی اور معلم بنا کر بھیجا گیا تھا۔

اس مکتوب میں فرائض، سنن اور دیات وصدقات کے بارے میں تفصیلی احکام تھے [3]۔ نجران میں عرب کا مشہور قبیلہ بنو حارث بن کعب بھی اقامت گزیں تھا، اس قبیلہ کے بعض افراد نے عیسائیت قبول کر لی تھی، اور ان کا ایک مستقل پادری بھی تھا، نجران کے کلیسا کی تعمیر میں ان کا خاصا حصہ تھا۔

ابتداً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت مغیرہؓ بن شعبہ کو تبلیغ اسلام کے لیے اساقفہ نجران کے پاس بھیجا لیکن یہ مہم کامیاب نہ ہو سکی اور نصاریٰ نے دعوت اسلام کو قبول نہ کیا اور حضرت مغیرہؓ کے سامنے اعتراضات پیش کرنے شروع کر دیے، چنانچہ ترمذی میں حضرت مغیرہؓ بن شعبہ سے منقول ہے کہ

[1] طبقات ابن سعد ج ا ق ۲ ص ۲۰۔ [2] البدایہ والنہایہ ج ۵ ص ۵، [3] سنن نسائی ج ۲ ص ۲۵۱ مجمع الزوائد ج ۳ ص ۷۱۔

"مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران کے پاس بھیجا تو وہاں کے لوگ مجھ سے کہنے لگے کیا تم قرآن مجید میں یا اخت ھرون نہیں پڑھتے ہو حالانکہ موسیٰؑ و عیسیٰؑ کے درمیان کتنا بڑا فاصلہ ہے، میری سمجھ میں نہیں آیا، اس کا کیا جواب دوں، جب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس واپس آیا تو میں نے ان کا یہ اعتراض آپ کی خدمت میں پیش کیا آپؐ نے فرمایا تم نے ان کو یہ جواب کیوں نہ دیا کہ وہ لوگ انبیاء اور صلحاء کے ناموں پر اپنا نام رکھا کرتے تھے [1]

اس کے بعد آپؐ نے اسقف نجران کے نام بطور خاص ایک مکتوب ارسال فرمایا جس کا متن درج ذیل ہے۔

باسم الہ ابراھیم واسحٰق و	بنام خدائے ابراہیم واسحٰق ویعقوب
یعقوب من محمد النبی رسول اللہ	محمد نبی رسول خدا کی جانب سے نجران کے
الی اسقف نجران اسلموا انتم	لاٹ پادری کے نام تم اسلام لے آؤ میں
فانی احمد الیکم الہ ابراھیم	تمہارے سامنے الہ ابراہیم واسحٰق ویعقوب
واسحٰق ویعقوب اما بعد فانی	کی حمد بیان کرتا ہوں اور حمد کے بعد بندوں
ادعوکم الی عبادۃ اللہ من	کی عبادت سے اللہ کی عبادت کی طرف بلاتا ہوں
عبادۃ العباد وادعوکم الی	اور بندوں کی حکمرانی سے ہٹا کر اللہ کی حکمرانی
ولایۃ اللہ من ولایۃ العباد	کی دعوت دیتا ہوں اگر تم کو یہ منظور نہیں
فان ابیتم فالجزیۃ فان	تو جزیہ ادا کرو اور اگر جزیہ بھی منظور نہیں تو
ابیتم آذنتکم بحرب والسلام [2]	لڑائی کے لیے تیار ہو جاؤ۔ والسلام

اساقفہ یمن کے نام دعوت اسلامی کے خطوط

جہاں تک یمن کے پادریوں اور اساقفہ میں تبلیغ اسلام کا

[1] ترمذی ج ۲ ص ۴۴ [2] البدایہ والنہایہ ج ۵ ص ۵۳

تعلق ہے تو ان کا بڑا مرکز یمن کا مشہور ضلع نجران تھا، یمن کے اضلاع میں نجران کو ایک اہم ضلع کی حیثیت حاصل تھی۔ علامہ یاقوت نجران کے بارے میں رقمطراز ہیں۔

نجران یمن کے مخالیف میں سے ایک مخلاف ہے جو مکہ کی سمت واقع ہے۔[1]

اصحاب الاخدود کا مشہور واقعہ نجران ہی میں پیش آیا تھا، یہاں نصاریٰ کا ایک عظیم الشان کلیسا تھا، جس کو وہ نجران کا کعبہ کہتے تھے، یہ عرب میں عیسائیت کا بہت بڑا مرکز تھا، جسے نجران کے مشہور قبیلہ بنو عبد المدان نے تعمیر کیا تھا، اور اس کلیسا پر ایک قبہ تین سو کھالوں سے گنبد کی شکل میں بنایا گیا جو شخص اس کی حدود میں آجاتا اسے مامون سمجھا جاتا، مشہور جاہلی شاعر اعشیٰ کے درج ذیل اشعار اسی کلیسا کے بارے میں ہیں۔

وکعبۃ نجران حتم علیک	حتی تنا فی بابوابھا
نزور یزید اوعبد المسیح	وقیاھم خیر اربابھا
وشاھدنا الوردوالیاسمینا	والمسمعات بقصا بھا
وبربطنا دائم معمل	فای الثلاثۃ ازری بھا[2]

اس خط کی وصولیابی کے بعد اہل نجران کے پادریوں اور راہبوں کا ایک وفد مدینہ آیا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان لوگوں نے متعدد سوالات کئے جن کا آپ نے مسکت جواب دیا مگر یہ لوگ اپنی کج بحثی پر قائم رہے۔ آخر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مباہلہ کی دعوت دی جس پر یہ ابتداءً میں تیار ہوگئے، مگر بعد میں مشورہ کے بعد مباہلہ چھوڑ کر جزیہ پر آمادہ ہوگئے، چنانچہ صحیح بخاری میں ہے

حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ نجران کے عاقب اور سید حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ارادہ تھا کہ آپ سے مباہلہ کریں پھر ان میں سے ایک نے اپنے ساتھی سے

---

[1] معجم البلدان باب نجران [2] ایضاً

کہا ایسا مت سوچو خدا کی قسم اگر یہ واقعی نبی ہوئے، اور ہم نے ان سے مباہلہ کر لیا تو ہم اور ہمارے بعد آنے والی نسلیں کبھی فلاح نہ پائیں گی، پھر انھوں نے آپ سے عرض کیا ہم آپکے مطالبات پورے کرنے پر راضی ہیں۔[1]

ان کے جزیہ پر آمادگی کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جو وثیقہ تحریر فرمایا وہ درج ذیل ہے۔

ھذا ما کتب محمد النبی الامی رسول اللہ	یہ وہ تحریر ہے جو محمد نبی امی رسول اللہ صلعم نے اہل
لنجران ان کان علیھم حکمہ فی	نجران کے لیے تحریر کی کہ یہ ان کے زیر فرمان
کل ثمرۃ وفی کل صفراء وبیضاء	رہیں گے زمینی پیداوار اور دینار و درہم اور
ورقیق فافضل علیھم وترک	غلاموں کے بارے میں یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
ذلک کلہ علی الفی حلۃ فی کل	وسلم کے حکم کی تعمیل کریں گے آپ نے ان پر
رجب الف حلۃ وفی کل صفر الف	مزید احسان فرمایا اور سب کو چھوڑ کر دو ہزار
حلۃ وذکر تمام الشروط[2]	حلہ پر معاملہ کر لیا، رجب میں ہزار حلے اور
	صفر میں ہزار حلے اور اس قسم کی تمام شرائط ذکر کر دیں؟

اس مکتوب کے علاوہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اساقفہ، کاہنوں اور راہبوں کے لیے ایک اور مکتوب بھی تحریر کروایا تھا، اس مکتوب کا متن درج ذیل ہے۔

وکتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسقف بنی الحارث
لاسقف بنی الحارث بن کعب	ابن کعب و دیگر اساقفہ نجران کاہنوں اور
واساقفۃ نجران وکھنتھم ومن	ان کے متبعین اور دیگر راہبوں کے لئے
تبعھم ورھبانھم ان لھم	تحریر کیا، جو کچھ ان کے قبضہ میں ہے کم یا زیادہ

---

[1] بخاری ج ۲ ص ۲۹ [2] البدایہ والنہایہ ج ۵ ص ۵۵۔

علیٰ ما تحت ایدیهم من قلیل وکثیر
ومن بیعهم وصلواتهم و
رهبانیتهم وجوار الله ورسوله لا
یغیر اسقف عن اسقفیته ولا
راهب عن رهبانیته ولا کاهن
عن کهانته ولا یغیر حق من حقوقهم
ولا سلطانهم ولا شئی مما کانوا
علیه ما نصحوا واصلحوا فیما
علیهم غیر مثقلین بظلم ولا
ظالمین وکتب المغیرة[1]

اور ان کی عبادت گاہیں اور گرجا جو
ان کے قبضہ میں رہیں گے اور وہ اپنی رہبانیت
پر بدستور قائم رہیں گے، اور وہ اللہ اور
اس کے رسول کی پناہ میں رہیں گے کسی
پادری کو اس کے منصب سے اور کسی راہب کو
اس کی رہبانیت سے اور کسی کاہن کو اس کی
کہانت سے معزول نہیں کیا جائے گا، ان کے
حقوق اور اقتدار میں اور جو کچھ وہ کرتے
چلے آئے ہیں، اس میں تغیر و تبدل نہیں ہوگا
جب تک کہ وہ خیر خواہی اور اصلاح میں

[illegible]

قبیلہ بنو حارث بن کعب کا قبول اسلام،

اسی نجران میں بنو حارث بن کعب بن عبد المدان نامی قبیلہ کا مرکز بھی تھا یہ عرب کا مشہور جنگجو قبیلہ تھا، اس قبیلہ کے بعض افراد نے یہودیت اور عیسائیت بھی اختیار کر لی تھی۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ میں دیگر قبائل کیساتھ قبیلہ بنو حارث بن کعب کو بھی دعوت اسلام دی تھی، لیکن شرف اولیت انکی قسمت میں نہ تھا، اسلیے اس موقع پر یہ اسلام نہ لائے بعد میں ربیع الاول سنہ ۱۰ھ ہجری میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو خاص اسی قبیلہ میں بغرض دعوت اسلام بھیجا اور آپ کی تلقین سے سارا کا سارا قبیلہ مسلمان ہو گیا، حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے ان کے اسلام لانے کی اطلاع بذریعہ خط ان الفاظ میں تحریر کی۔

لمحمد النبی رسول اللہ من خالد بن

محمد نبی رسول اللہ کیلئے خالد بن الولید کی جانب سے

[1] طبقات ابن سعد ج ا ق ۲ ص ۳۱

الولید السلام علیک یا رسول الله
ورحمة الله وبرکاته فانی احمد الیک
الله الذی لا اله الا هو اما بعد
یا رسول الله صلی الله علیک فانک
بعثتنی الی بنی الحارث بن کعب
وامرتنی اذا اتیتهم ان لا
اقاتلهم ثلاثة ایام وان
ادعوهم الی الاسلام فان اسلموا
قبلت منهم وعلمتهم معالم
الاسلام وکتاب الله وسنة
نبیه وان لم یسلموا قاتلتهم
وانی قدمت الیهم فدعوتهم
الی الاسلام ثلاثة ایام کما
امرنی رسول الله وبعثت فیهم
رکبانا یا بنی الحارث اسلموا
فاسلموا ولم یقاتلوا وانا مقیم
بین اظهرهم آمرهم بما امرهم
الله به وانهاهم عما نهاهم
الله عنه واعلمهم معالم الاسلام

یا رسول اللہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ،
میں آپکے سامنے اللہ کی حمد بیان کرتا ہوں جسکے
سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، اما بعد، یا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم آپ نے مجھے بنو حارث بن کعب میں
بھیجا تھا اور یہ حکم دیا تھا کہ جب میں وہاں پہنچوں
تو ان سے تین ۳ روز تک جنگ نہ کروں اور
ان کو اسلام کی دعوت دوں، اگر وہ اسلام
لائیں تو انکے اسلام کو قبول کروں اور انکو
تعلیمات اسلامی قرآن و سنت نبوی سے روشناس
کروں اور اگر اسلام نہ لائیں تو ان سے جنگ کروں
چنانچہ میں انکے یہاں پہنچا اور انکو تین دن تک
اسلام کی دعوت دی اور ہر چہار اطراف سوار
دوڑائے اے بنو حارث اسلام لے آؤ تم محفوظ
و مامون رہو گے، چنانچہ وہ اسلام لے آئے
اور انھوں نے جنگ سے گریز کیا، اب میں
ان کے یہاں مقیم ہوں اور اللہ کے اوامر و نواہی
سنت نبوی اور شعائر اسلام کی تعلیم دے رہا ہوں تا آنکہ حضور
آپ کی جانب سے نیا ہدایت نامہ آئے،
والسلام علیکم یا رسول اللہ ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

وسنة النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی یکتب
الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والسلام علیک
یا رسول اللہ ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ[1]

حضرت خالد بن ولیدؓ کے اس خط کے جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے نام ایک اور مکتوب تحریر فرمایا جس میں انکو ہدایت کی گئی تھی کہ وہ بنو حارثہ کا ایک وفد تشکیل دیکر دربار رسالت میں اپنے - - - - - - ساتھ لائیں، خط کا مضمون اس طرح سے ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

من محمد النبی رسول اللہ الی خالد بن الولید سلام علیک، فانی احمد الیک اللہ الذی لا الٰہ الا ھو اما بعد فان کتابک جاءنی مع رسولک یخبر ان بنی الحارث بن کعب قد اسلموا قبل ان تقاتلھم واجابوا الی ما دعوتھم الیہ من الاسلام وشھدوا ان لا الٰہ الا اللہ وان محمداً عبد اللہ ورسولہٗ وان قد ھداھم اللہ بھداہ فبشرھم وانذرھم واقبل ولیقبل معک وفدھم والسلام علیک ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

محمد النبی رسول اللہ کی جانب سے خالد بن الولیدؓ کے نام سلام علیک، میں تمہارے سامنے اس اللہ کی حمد وثنا بیان کرتا ہوں جس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، تمہارے قاصد کے ذریعہ تمہارا مکتوب ملا جس میں بنو حارث بن کعب کے بغیر جنگ وجدل کے اسلام لانے کی اطلاع ہے اور یہ کہ ان لوگوں نے اسلام کی دعوت کو لبیک کہا، اللہ کی وحدانیت کا اقرار کیا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی عبدیت اور رسالت کی گواہی دی اور یہ کہ اللہ نے انکو اپنی ہدایت سے نوازا ہے تم انکو خوشخبری دو اور ڈراؤ اور تم خود بھی واپس آجاؤ اور اپنے ساتھ [illegible]

چنانچہ حضرت خالد بن الولیدؓ نے بنو الحارث بن کعب کا ایک وفد تشکیل دیا جس میں قیس بن الحصین، یزید بن عبد المدان،

یزید بن المحجل، عبد اللہ بن قراد الزیادی، شداد بن عبد اللہ اسنانی، عمرو بن عبد اللہ الضبابی وغیرہ شامل تھے اور اسے ساتھ لیکر خود بنفس نفیس مدینہ حاضر ہوئے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیکھ کر فرمایا۔

من ھؤلاء القوم کانھم رجال الھند — یہ کون لوگ ہیں جو ہندی لگتے ہیں۔

چونکہ عرب میں ان کی شجاعت وکامرانی کا دور دور تک شہرہ تھا، اس لیے آپ نے ان سے مزید استفسار کرتے ہوئے پوچھا۔

بم کنتم تغلبون من قاتلکم فی الجاھلیۃ۔ — زمانہ جاہلیت میں اپنے مدمقابل تم کیا غلبہ کے کیا اسباب تھے۔

انھوں نے جواب یا ہم ہمیشہ باہمی اتفاق کیساتھ دشمن پر حملہ آور ہوتے تھے، اور کسی پر اپنی جانب سے ظلم کا آغاز نہیں کرتے تھے، پھر آپ نے قیس بن الحصینؓ کو ان کا امیر مقرر کیا اور حضرت عمرو بن حزمؓ کو بطور محصل والی اور معلم کے ان کے ہمراہ روانہ کیا، یہ لوگ شوال اور بعض روایات کے مطابق اوائل ذی القعدہ سنہ ۱۰ھ میں وطن واپس ہوئے۔

چنانچہ علامہ ابن عبد البر الاستیعاب میں حضرت عمرو بن حزمؓ کے تذکرہ میں رقمطراز ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اہل نجران پر عامل بنایا تھا، اور اہل نجران سے مراد بنو حارث بن کعب ہیں اسوقت اسکی عمر سترہ سال تھی تاکہ یہ ان میں دین کی سمجھ پیدا کریں، قرآن مجید کی تعلیم دیں اور ان سے صدقات وصول کریں، یہ سنہ ۱۰ھ کا واقعہ ہے۔[1]

حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ ان کا سلسلہ نسبت قبیلہ خزرج سے ملتا ہے، کنیت ابو ضحاک تھی سترہ سال کی عمر میں انکو اہل نجران کے قبیلہ بنو حارث بن کعب معلم محصل اور عامل بنا کر بھیجا گیا، نیز شرحبیل بن عبد کلال، حارث بن عبد کلال، نعیم بن عبد کلال، قیل ذی رعین ومعافر وہمدان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقات ودیات کے بارے میں جو تفصیلی مکتوب ارسال فرمایا تھا، وہ انہی کے ہمراہ بھیجا گیا تھا، قیام نجران میں آپ کے یہاں ایک صاجزادے تولد ہوئے، جن کا نام حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے نام نامی پر محمد اور کنیت ابو سلیمان رکھی گئی، ساتھ ہی حضرت عمرو بن حزمؓ نے صاجزادے کی ولادت کی اطلاع بذریعہ خط حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھیج دی اور اس میں مجوزہ

نام بھی تحریر کر دیا، چنانچہ علامہ ابن سعد لکھتے ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "نجران الیمن" میں عمرو بن حزمؓ کو عامل بنا کر بھیجا تھا، وہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں سنہ ۱۰ھ میں ان کے یہاں ایک بچہ کی ولادت ہوئی آپ نے اس کا نام محمد اور کنیت ابو سلیمان رکھی، اور یہ اطلاع تحریری طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیدی آپ نے جواب میں تحریر فرمایا، بچہ کا نام محمد مناسب ہے، البتہ کنیت ابو عبد الملک رکھدو، چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا۔[1]

ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے "مجموعۃ الوثائق السیاسیۃ"[2] میں یہ تحریر فرمایا ہے کہ حضرت عمرو بن حزمؓ کے صاحبزادے کی ولادت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے ۲ دو برس قبل ہوئی تھی، یہ بات درست نہیں، اس لیے کہ مورخین بالاتفاق یہ تحریر کرتے ہیں کہ آپ کو سنہ ۱۰ ہجری میں نجران کا عامل بنا کر بھیجا گیا تھا، اور اس بچہ کی ولادت نجران میں ہی ہوئی تھی۔

ان کی وفات کے بارے میں اختلاف رائے ہے، بعض اکیاون ۵۱ھ بعض ترپن ۵۳ھ بعض چون ۵۴ھ بیان کرتے ہیں، ایک قول یہ ہے کہ ان کا انتقال حضرت عمر بن الخطابؓ کے عہد خلافت میں مدینہ میں ہوا ہے۔[3]

---

[1] شرح زرقانی ج ۳ ص ۳۳۳، مجمع الزوائد ج ۳ ص ۱۷، [2] وثیقہ نمبر ۱۰۶ الف، ب [3] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، تجرید اسماء الصحابہ، الاستیعاب، الاصابہ اور اسد الغابہ میں تذکرہ عمرو بن حزم

امام ابو حنیفہؒ اور عقیدۂ خلق قرآن

از پروفیسر عبد الرحمٰن مومن شعبۂ عمرانیات، بمبئی یونیورسٹی،

ترمذی، مسند احمد اور ابو داؤد میں حضرت زبیرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

دب الیکم داء الامم قبلکم الحسد والبغضاء ھی الحالقۃ، لا اقول تحلق الشعر ولکن تحلق الدین۔ (تم میں پہلوں کی بیماری پیدا ہو گئی ہے، یعنی حسد اور بغض۔ یہ مونڈنے والے ہیں، میں یہ نہیں کہتا کہ یہ بال مونڈتے ہیں بلکہ یہ دین کو مونڈتے ہیں)، حضور اکرمؐ کی اس وعید کے باوجود حسد اور بغض امت مسلمہ کی انفرادی اور معاشرتی زندگی میں دخیل رہے ہیں، بالخصوص اہل علم و فضل تو کم و بیش ہر زمانہ میں محسود و مطعون رہے ہیں، حضرت امام اعظم بھی، جن کی ثقاہت، علم و فضل، زہد و تقویٰ اور سخاوت و شرافت پر متقدمین اور متاخرین کا اجماع ہے، اپنے معاصرین کے حسد و تعصب کا شکار ہوئے، آپ کے معاندین نے آپ کو کافر و مشرک، یہودی، معتزلی، بدعتی وغیرہ تک کہا، لیکن آپکے معاصر اہل علم اور متاخرین نے آپ کی طرف سے دفاع کیا، آپ کی پاک نفسی، عزیمت و استقامت اور تفقہ فی الدین کی شہادت دی، اور آپ پر لگائے گئے رکیک الزامات کو حسد و تعصب کا نتیجہ قرار دیا۔

مغربی مستشرقین کو ہمارے اسلاف پر حرف گیری کرنے اور ان پر لگائے گئے بے بنیاد الزامات کو دہرانے میں بڑا لطف آتا ہے، اس سے زیادہ افسوس کی بات یہ ہے کہ ہماری قوم کے جدید تعلیم یافتہ افراد نے نہ صرف یہ کہ مغربی مستشرقین کی لکھی ہوئی باتوں کو بے چون و چرا تسلیم کیا بلکہ انکی آراء کو علم و تحقیق کا حرف آخر سمجھا۔ زیر نظر مضمون میں ایک ایسے ہی صاحب علم کی طرف سے امام ابو حنیفہؒ پر عائد کیے گئے، ایک بے بنیاد الزام کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے، پاکستان کے مقتدر اسلامی جریدہ ہمدرد اسلامکس (جلد ۳ شمارہ ۳، خزاں ۱۹۸۵ء) میں "حضرت امام

احمد ابن حنبل : ۔ بغداد کے صوفی و عالم" کے عنوان سے ڈاکٹر ضیاء الحق کا ایک مضمون شامل ہے، ڈاکٹر ضیاء الحق نے امریکہ کی شکاگو یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی ہے، وہ اسلام آباد کے اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ میں ایسوسی ایٹ پروفیسر رہ چکے ہیں، اور اسلام آباد سے شائع ہونے والے اسلامی جریدہ اسلامک اسٹڈیز کے سابق مدیر بھی، اپنے مضمون میں ڈاکٹر ضیاء الحق صاحب نے امام ابو حنیفہؒ پر یہ بے بنیاد الزام عائد کیا ہے، کہ وہ خلق قرآن کا عقیدہ رکھتے تھے، وہ لکھتے ہیں "جہم کے نظریہ خلق قرآن کو خوارج، اباضیہ، امامیہ، معتزلہ اور حنفیوں نے قبول کیا، ابو حنیفہ، ان کے لڑکے حمادؒ اور ان کے پوتے اسمٰعیل اس عقیدہ کے حامی تھے" پھر وہ فرانسیسی مستشرق لوئی ماسینون کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ حنفی العقیدہ بشر المریسی کے مشورہ سے خلیفہ نے ایک حکم جاری کیا کہ تمام علماء و فقہاء خلق قرآن کے عقیدہ کی حمایت کریں۔

افسوس کی بات ہے کہ مضمون نگار نے اس بے بنیاد الزام کے استشہاد میں کسی ماخذ کا حوالہ نہیں دیا ہے، جو علمی دیانت داری کے خلاف ہے، ثانیاً ان کے الزام کے بے بنیاد ہونے کی شہادتیں بے شمار ہیں، یہ شہادتیں ہمیں امام ابو حنیفہ اور ان کے شاگردوں کے معلوم عقائد میں مل سکتی ہیں، اور مشاہیر اہل علم کے بیانات میں بھی، ثالثاً ماسینون کا بیان کہ بشر المریسی حنفی العقیدہ تھا، اور اس حیثیت سے اس نے خلق قرآن کے عقیدہ کی ترویج و اشاعت کی، تاریخی لحاظ سے صریحاً غلط ہے، اب ہم ان امور کا تفصیلی جائزہ لیتے ہیں۔

خطیب بغدادی (متوفی ۴۶۳ھ ہجری) نے اپنی مشہور کتاب تاریخ بغداد کے ۹۰ صفحات میں حضرت امام ابو حنیفہ کے علم و فضل، زہد و تقویٰ، بصیرت، سخاوت اور دیگر اوصاف کا تذکرہ کیا ہے، اس کے بعد خطیب نے بعض مجہول الحال، متکلم فیہ اور نامعتبر اشخاص کی طرف سے امام صاحب پر کی گئی جرحیں نقل کی ہیں، حضرت امام ابو حنیفہ اپنی طبعی ذہانت و بصیرت، علم و فضل، زہد و خدا ترسی، سخاوت و شرافت اور دیگر اوصاف کی بنا پر اپنے معاصرین پر تفوق رکھتے تھے، امام صاحب کی عظمت کو دیکھ کر بعض لوگ حسد کرنے لگے اور انھوں نے فاسد عقائد و آراء امام صاحب سے منسوب کرنے شروع کئے تاکہ انکی رسوائی ہو، خطیب بغدادی نے امام صاحب کے

مخالفین و معاندین کی جرحیں نقل کرنے کے بعد ان کی تردید کی ہے، لیکن انھوں نے جس غیر محتاط انداز میں ان جرحوں کو نقل کیا ہے، اور ان کے رواۃ کو قابل اعتنا سمجھا ہے، اس پر کئی اہل علم نے گرفت کی ہے، خطیب کی نقل کردہ جرحیں سب کی سب غیر مفسّر اور مبہم ہیں، مزید برآں جن اسناد پر خطیب نے تکیہ کیا ہے، وہ مجہول الحال اور متکلم فیہ رواۃ پر مشتمل ہیں، ان میں سے کئی ایک راوی باطل حدیثیں وضع کرنے اور روایتیں گھڑنے کے سبب سے مطعون اور غیر معتبر سمجھے جاتے ہیں۔

علم جرح و تعدیل کا یہ مسلّمہ قاعدہ ہے کہ تنقید یا جرح اسوقت قابل قبول ہوگی، جب وہ مفسّر اور مشرح ہو، جس میں رواۃ کی تحقیق و تنقیح کی گئی ہو، اگر راویوں میں مجہول یا متکلّم فیہ لوگ شامل ہوں تو جرح ناقابل قبول ہوگی، نووی، اشہر زوری، سیوطی اور خود خطیب کا قول ہے کہ جن رواۃ کی عدالت مجروح ہو، ان کی روایات تسلیم نہیں کی جائیں گی۔[1] خطیب نے اپنی کتاب الکفایہ میں ان اصولوں کو بیان کیا ہے اور ان کی صحت کا اقرار کیا ہے، لیکن تاریخ بغداد کے تراجم میں، اور بالخصوص امام اعظم کے باب میں خطیب نے اپنے ہی بیان کردہ اصولوں کی پاسداری نہیں کی ہے، بعض مشاہیر اہل علم نے خطیب کے تعصب اور جانبداری پر گرفت کی ہے، ان میں ابن الجوزی اور ذہبی بھی شامل ہیں، ابن الجوزی نے مشہور محدث اسمٰعیل الاصبہانی کا قول نقل کرتے ہوئے لکھا ہے "ثلاثة من الحفاظ لا احبهم لشدة تعصبهم وقلة انصافهم الحاكم ابو عبد الله وابو نعيم الاصفهاني وابو بكر الخطيب (میں حفاظ حدیث میں سے تین اشخاص کو ان کے شدید تعصب اور قلت انصاف کی بنا پر پسند نہیں کرتا، وہ حاکم، ابو نعیم اور خطیب ہیں)"[2]

ابن حجر الہیثمی (متوفی ۹۷۳ھ ہجری) خطیب پر گرفت کرتے ہوئے لکھتے ہیں "خطیب نے امام ابو حنیفہ

---

[1] خطیب البغدادی، الکفایہ (طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد) ص ۱۰۲، ابو عمرو ابن عبد الرحمٰن شہرزوری، مقدمہ ابن الصلاح (طبع فاروقی کتب خانہ ملتان) ص ۵۱، ۵۳، جلال الدین سیوطی، تدریب الراوی (طبع نور محمد کتب خانہ کراچی) ص ۱۵۰، ۳۵

[2] ابن الجوزی، المنتظم (طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد) جلد ثالث ص ۲۶۹

کی جرح و تنقید میں، جو اقوال نقل کیے ہیں، ان کے بیشتر راوی مجہول الحال اور ناقابل اعتبار ہیں، اس طرح کی قدح کو کسی عام مسلمان کی تذلیل کے لیے روا نہیں رکھا جاسکتا، چہ جائے کہ امام صاحب جیسے امام المسلمین کے حق میں۔[1]

خطیب بغدادی کی نقل کردہ جرحیں نہ صرف غیر مفسر ہیں بلکہ وہ متکلم فیہ اور غیر معتبر راویوں پر مبنی ہیں۔ اس لیے متقدمین و متاخرین اہل علم نے ان سے اعتنا نہیں کیا، چنانچہ اسماء الرجال کی مستند و متداول کتابوں میں ان جرحوں کا کوئی ذکر نہیں ملتا، حافظ ذہبی کی تذکرۃ الحفاظ میں صرف امام صاحب کے محاسن کا ذکر ہے، ذہبی نے ایک اور کتاب امام صاحب کے حالات و مناقب میں لکھی ہے، جس کا نام مناقب الامام ابی حنیفہ[2] ہے، جو علامہ زاہد الکوثری اور مولانا ابو الوفا الافغانی کی کوشش سے مصر میں طبع ہوئی ہے، اس میں بھی صرف امام صاحب کے محاسن و صفات جمیلہ کا ذکر ہے، حافظ ابن حجر عسقلانی نے تہذیب التہذیب میں خطیب کی نقل کردہ جرحوں کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے، شرف الدین نووی نے تہذیب الاسماء و الصفات میں سات صفحے امام صاحب کے مناقب میں لکھے ہیں، اور ایک بھی جرح بیان نہیں کی ہے، یافعی نے مرآۃ الجنان میں اور ابن العماد الحنبلی نے شذرات الذہب میں ان جرحوں کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔[3]

امام ابو حنیفہ اور عقیدۂ خلق قرآن

اب ہم امام صاحب سے خلق قرآن کے عقیدہ کے انتساب کا جائزہ لیں گے، امام صاحب اور ان کے ممتاز تلامذہ کی تالیفات سے واضح ہوتا ہے کہ نہ تو امام صاحب اس عقیدہ کے قائل تھے، اور نہ ان کے شاگرد، حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب کے معاندین اور حاسدین نے قصداً اور شرارتاً یہ عقیدہ امام صاحب سے منسوب کیا، اس امر پر بہت سارے اہل علم کی شہادتیں موجود ہیں۔

بیہقی نے کتاب الاسماء و الصفات میں امام ابو حنیفہ کے عزیز ترین شاگرد امام ابو یوسف کا قول

[1] ابن حجر الہیثمی۔ الخیرات الحسان (طبع سعید اینڈ کمپنی کراچی)، ص ۶۹ نیز ملاحظہ ہو شمس الدین محمد ابن یوسف الصالحی الدمشقی عقود الجمان فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفۃ النعمان (طبع احیاء المعارف النعمانیہ حیدر آباد) ص ۵۰۴، الملک المعظم۔ السہم المصیب (طبع دار الکتب العلمیہ، اکوڑہ خٹک) زاہد الکوثری۔ تانیب الخطیب (طبع المکتبۃ الامدادیہ ملتان) [2] مولانا حبیب الرحمٰن شیروانی۔ امام ابو حنیفہ اور ان کے ناقدین۔ (طبع کراچی)۔ ص ۵۷، ۵۱۔

نقل کیا ہے، کہ امام صاحب عقیدۂ خلق قرآن کے مطلقاً قائل نہ تھے، بلکہ ان کا فتویٰ تھا کہ من قال القرآن مخلوق فھو کافر۔[4] (جس نے قرآن کو مخلوق کہا وہ کافر ہوگیا) خطیب بغدادی اپنی تاریخ بغداد میں لکھتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت عبد اللہ بن مبارک امام ابو حنیفہ کے پاس گئے، امام صاحب نے ان سے پوچھا تم لوگوں میں کیا چرچا ہو رہا ہے، عبد اللہ بن مبارک نے جواب دیا کہ جہم بن صفوان نامی ایک شخص کا چرچا ہے، آپ نے پوچھا وہ کیا کہتا ہے، انھوں نے کہا وہ کہتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے، امام صاحب نے سن کر یہ آیت پڑھی۔ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا۔ (کیا بڑی بات ہو کر نکلتی ہے، ان کے منہ سے۔ سب جھوٹ ہے جو کہتے ہیں۔[5] ذہبی لکھتے ہیں امام ابو حنیفہ جہم بن صفوان کو عقیدۂ خلق قرآن کا قائل ہونے کی بنا پر کافر سمجھتے تھے۔[6]

امام ابو حنیفہ کے جلیل القدر شاگرد امام ابو یوسف اور امام محمد بن حسن شیبانی بھی اس امر میں اپنے استاذ سے متفق تھے کہ خلق قرآن کا عقیدہ رکھنے والا کافر ہے، ان کا فتویٰ تھا کہ ایسے شخص کی اقتدا میں نماز نہیں ہو سکتی۔[7] امام ابو جعفر طحاوی (متوفی ۳۲۱ ہجری) اپنی مشہور کتاب عقیدۃ الطحاوی میں تحریر فرماتے ہیں، کہ اس کتاب میں جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے جو فقہائے ملت ائمۂ احناف حضرت امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کے مذہب کے مطابق ہے، پھر اس عقیدہ کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ قرآن خدا کا کلام ہے، اور مخلوق نہیں ہے۔[8] امام ابو حنیفہ کے صاحبزادے حضرت حماد امام ابو یوسف کے شاگرد تھے، اور اپنے جلیل القدر والد اور استاد کی طرح انھوں نے خلق قرآن کے عقیدہ کی تردید کی۔

[3] کتاب الاسماء و الصفات (طبع انوار احمد الہ آباد) ص ۱۸۸ [4] مولانا حبیب الرحمٰن خان شیروانی۔ امام ابو حنیفہ اور ان کے ناقدین۔ ص ۵۱ [5] مناقب الامام ابی حنیفہ (طبع دار الکتب العربی مصر) ص ۲۷۔ [6] کتاب الاسماء و الصفات ص ۱۸۸۔ ذہبی۔ مناقب الامام ابی حنیفہ ص ۳۴، محمد زاہد الکوثری۔ بلوغ الامانی (طبع کراچی ص ۵۳)، [8] عقیدۃ الطحاوی (طبع مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ) ص ۳۴

اب ہم متقدمین اور متاخرین اہل علم کی ان شہادتوں کا جائزہ لیتے ہیں، جو امام صاحب کی طرف خلق قرآن کے عقیدہ کے انتساب سے متعلق ہیں۔ خطیب بغدادی خود اپنی تاریخ بغداد میں امام احمد بن حنبل کا قول نقل کرتے ہیں کہ لم یصح عندنا ان ابا حنیفۃ رحمہ اللہ قال القرآن مخلوق (ہمارے نزدیک یہ درست نہیں ہے کہ امام ابوحنیفہ خلق قرآن کے عقیدہ کے قائل تھے[1])، اس کے بعد خطیب بغدادی ابوسلیمان جوزجانی اور معلیٰ بن منصور کے قول کو نقل کرتے ہیں کہ نہ تو امام ابوحنیفہ اور نہ ہی ان کے شاگرد خلق قرآن کے عقیدہ کے قائل تھے، حقیقت یہ ہے کہ بشر المریسی اور قاضی ابو دٔاود نے اس عقیدہ کی اشاعت کی اور اسے غلط طور پر امام صاحب اور ان کے شاگردوں سے منسوب کیا تاکہ ان کو بدنام کیا جاسکے اگر ڈاکٹر ضیاء الحق صاحب نے غور سے خطیب کی عبارت پڑھی ہوتی تو ان کو مغالطہ نہ ہوتا۔ وہ لکھتے ہیں کہ "امام احمد بن حنبل نسلاً عرب تھے، اور انھیں اپنی عالی نسبی پر فخر تھا" ایک دفعہ ان سے کسی نے پوچھا کہ آپ کا تعلق کس عرب قبیلہ سے ہے، تو انھوں نے جواب دیا کہ ہمارا التعلق قوم مساکین سے ہے، افسوس کہ اس واقعہ کو جسے حافظ شمس الدین ذہبی نے نقل کیا ہے، ڈاکٹر صاحب نے غلط سمجھا، حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ امام احمد بن حنبل کا تعلق عرب کے معزز قبیلہ شیبان سے تھا لیکن انھوں نے اپنی عالی نسبی پر کبھی فخر و مباہات کا اظہار نہیں کیا بلکہ اس کے اظہار سے کتراتے رہے، ان کے سوانح نگار ایک زبان ہو کر لکھتے ہیں کہ کان کثیر التواضع (ان میں تواضع اور انکسار بہت تھا)، ان کے بڑے قریبی دوست یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ ما رأیت مثل احمد بن حنبل صحبتہ خمسین سنۃ ما افتخر علینا بشئی مما کان فیہ من الصلاح والخیر[2] (میں نے احمد بن حنبل کا سا شخص نہیں دیکھا، میری ان سے پچاس برس دوستی رہی لیکن اس طویل مدت میں انھوں نے کبھی اپنی کسی خوبی پر فخر کا اظہار نہیں کیا۔)

---

[1] تاریخ بغداد، جلد ۱۳ ص ۳۷۴ - ۳۸۴، ذہبی نے بھی مناقب الامام ابی حنیفہ کے صفحہ ۲۰ پر امام احمد ابن حنبل کا قول نقل کیا ہے۔ [2] ابو نعیم اصفہانی۔ حلیۃ الاولیاء جلد ۹ ص ۱۸۱۔

اس جملہ معترضہ کے بعد اب ہم اصل موضوع کی طرف لوٹتے ہیں، حافظ ابن اثیر الجزری متوفی ۶۰۶ھ ہجری، اپنی کتاب خواتم جامع الاصول میں امام ابوحنیفہ کو تمام الزامات سے بری قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"امام ابوحنیفہ کی طرف بہت سے عقائد اور آراء غلط طور سے منسوب کئے گئے ہیں مثلاً خلق قرآن، قدریہ اور مرجیہ کے عقائد، ان افراد کا نام لینے کی ضرورت نہیں ہے جنھوں نے ان عقائد کو امام صاحب سے منسوب کیا۔ امام صاحب کا دامن ان تمام عقائد شنیعہ سے پاک ہے، اللہ تعالیٰ کا ان کی شہرت کو چار دانگ عالم میں پھیلا دینا، ان کو اپنے علم و فضل اور فقہ سے نوازنا جس نے سارے عالم کو ڈھانک لیا نیز ان کے مذہب فقہ کا قبول عام یہ سب ان کی پاک دامنی پر دلالت کرتے ہیں۔ اگر اس میں اللہ تعالیٰ کا امر مخفی نہ ہوتا تو نصف یا اس کے قریب اہل اسلام ان کی تقلید کے جھنڈے کے نیچے جمع نہ ہوتے، یہ سب ان کے فقہ اور ان کے عقائد کے درست ہونے پر دال ہے[1]"

ابو جعفر طحاوی نے ایک کتاب عقیدہ ابوحنیفہ کے نام سے لکھی ہے، اس میں ایسے کسی عقیدہ کا ذکر نہیں ہے، جو (ان کے معاندین نے) ان سے منسوب کیا ہے، طحاوی نے اس کا سبب بھی لکھا ہے کہ جو قول ان کی طرف منسوب کئے گئے ہیں، ان کو ذکر کرنے کی اس لیے حاجت نہیں ہے کہ امام ابوحنیفہ کی شان کا آدمی اور ان کا جو مرتبہ اسلام میں ہے، اس کا محتاج نہیں کہ اس کی طرف سے کوئی معذرت پیش کی جائے[2]۔

عصر حاضر کے مشہور مصری عالم محمد ابو زہرہ جنھوں نے امام ابوحنیفہ کی سوانح عمری لکھی ہے۔

---

[1] ابن الاثیر الجزری۔ خواتم جامع الاصول میں محدث شہیر مولانا حبیب الرحمٰن صاحب اعظمی کا ممنون ہوں کہ انھوں نے متعلقہ عبارت نقل کروا کے مجھے ارسال کی یہ عبارت شیخ محمد طاہر پٹنی نے اپنی کتاب مجمع البحار کے خاتمہ میں بھی نقل کی ہے۔

اور جن کا شمار امام صاحب کے معتقدین میں نہیں ہے، لکھتے ہیں:۔

"امام صاحب پر خلق قرآن کے عقیدہ کے قائل ہونے سے متعلق جو روایات ہیں انھیں قبول کرنے میں ہم متردد ہیں، کیونکہ یہ آپ کے ان اعداء خصوم کے ذریعہ سے مروی ہیں جو آپ پر طعن کرنا چاہتے تھے۔ خصوصاً جب کہ ان کے مقابلہ میں ایسی روایت موجود ہیں، جن کے راوی بڑے قابل اعتماد اور ہر طرح کے الزام و اتہام سے پاک ہیں، اور اس لئے وہ روایتیں مقابلتہً اقرب الی القبول ہیں، لہذا ہم ان روایات کو تسلیم نہیں کرتے جن میں یہ ذکر ہے کہ آپ خلق قرآن کے قائل تھے، اور آپ سے توبہ کرائی گئی ..... اس عقیدہ کا انتساب آپ کی طرف آپ کے دشمنوں کا من گھڑت افسانہ ہے۔"[1]

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر امام ابوحنیفہ خلق قرآن کے عقیدے سے بیزار تھے تو اس کا انتساب کیوں آپ کی طرف کیا گیا؟ اس کا جواب ہے حسد اور عناد۔ امام صاحب کی شخصیت اپنے معاصرین میں کئی اسباب کی بنا پر ممتاز تھی، ان کو تابعی ہونے کا شرف حاصل تھا، ان کے مذہب و فقہ کو قبول عام حاصل ہوا، ان کے زہد و تقویٰ اور علم و فضل کا اعتراف ان کے دشمنوں کو بھی تھا، ان سب باتوں نے امام صاحب کو محسود الخلائق بنا دیا، اسی حسد اور عناد کی وجہ سے ان کو بدنام کرنے کی کوشش کی گئی، یہاں تک کہ ایک غلط تہمت کے نتیجہ میں انھیں ایک رات جیل میں گذارنی پڑی۔[2] امام صاحب کے محسود الخلائق ہونے کا ذکر ان کے معاصرین نے بھی کیا ہے، سفیان ثوری کہا کرتے تھے، ابوحنیفۃ فی العلم محسود[3] (امام ابوحنیفہ پر ان کے

---

[1] حیات امام ابوحنیفہ، اردو ترجمہ از غلام احمد حریری (طبع فیصل آباد) ص ۱۷، ۳۴۸، ۳۵۸-۳۵۹-
[2] ڈاکٹر محمد حمید اللہ۔ امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی (طبع سندھ) ص ۴۰-۴۱ [3] قاضی ابوعبداللہ صیمری۔ اخبار ابی حنیفہ و اصحابہ (طبع احیاء المعارف النعمانیہ حیدرآباد) ص ۵۴۔

علم کے سبب سے حسد کیا جاتا تھا) مسعر بن کدام کہا کرتے تھے کہ کوفہ میں دو شخصوں سے زیادہ کوئی محسود نہ تھا، ابوحنیفہ اپنی فقاہت کی وجہ سے اور حسن بن صالح اپنے زہد و تقویٰ کی وجہ سے محسود رہے۔[1] حسد و عناد کی بنا پر امام صاحب کے مخالفین و معاندین نے ان پر طرح طرح کے بے بنیاد الزامات عائد کئے اور ان کو فاسد عقائد سے متہم کیا، بعض اوقات بڑے بڑے لوگوں کو ان کی فقہ اور عقائد سے متعلق غلط فہمیاں پیدا ہو جاتی تھیں، اور ان کا ازالہ امام صاحب سے ملاقات ہونے پر ہی ہوتا تھا، چنانچہ امام جعفر صادق، سفیان ثوری، محمد بن حسن بن علی اور مقاتل بن سلیمان وغیرہ کے ساتھ بھی یہی معاملہ پیش آیا۔[2]

ایک دفعہ حضرت عبداللہ بن مبارک سے کسی نے کہا کہ ایک شخص امام ابوحنیفہ کو برا بھلا کہتا ہے، آپ نے یہ سن کر یہ اشعار پڑھے۔

حسدوا ان رأوك فضلك اللہ — بما فضلت به النجباء[3]

(لوگوں نے حسد کیا جب انھوں نے دیکھا کہ اللہ نے تم پر وہ نوازش کی ہے جو صالحین و شرفا پر ہوتی ہے)

حضرت عبداللہ بن مبارک سے یہ اشعار بھی منقول ہیں۔

لقد زان البلاد ومن علیها — امام المسلمین ابوحنیفة
باثار و فقه فی حدیث — کآیات الزبور علی الصحیفة
فما فی المشرقین له نظیر — ولا بالمغربین ولا بکوفة
رأیت العائبین له سفاها — خلاف الحق مع حجج ضعیفة[4]

(شہروں اور ان کے باشندوں کو امام المسلمین ابوحنیفہ نے زینت بخشی، آثار سے اور تفقہ فی الحدیث سے یہ اس طرح آراستہ ہیں، جس طرح زبور کی آیات صحیفہ میں لکھی ہوں، ان کی نظیر نہ مشرق میں ہے اور نہ مغرب میں ہے

---

[1] اخبار ابی حنیفہ و اصحابہ ص ۵۴ [2] فقیر محمد جہلمی۔ حدائق الحنفیہ (طبع لاہور) ص ۱۱۰-۱۳۳
[3] شہاب الدین احمد حجر الہیثمی۔ الخیرات الحسان (طبع کراچی) ص ۱۰۴ [4] ابن الندیم۔ الفہرست (طبع دار المسیرۃ بیروت) ص ۲۸۴

اور نہ ہی کوفہ میں ہے، ان کے لئے جینوں کو تم احمق اور خلاف حق پاؤ گے جن کا سہارا محض کمزور دلائل ہیں۔

امام ابوحنیفہ اپنے محسود الخلائق ہونے سے واقف تھے، ذہبی لکھتے ہیں، کہ ایک دفعہ وکیع امام صاحب کے یہاں گئے، وہ سر جھکائے ہوئے سوچ رہے تھے، وکیع کو دیکھ کر انھوں نے یہ اشعار پڑھے۔

ان یحسدونی فانی غیر لائمهم — قبلی من الناس اهل الفضل قد حسدوا

فدام لی ولهم ما بی وما بهم — ومات اکثرنا غیظاً بما یجد[1]

(اگر لوگ مجھ پر حسد کرتے ہیں تو میں ان کو ملامت نہیں کرونگا، مجھ سے پہلے بھی لوگوں میں سے اہل فضل پر حسد کیا گیا ہے، وہ اپنے حال پر قائم رہیں، اور میں اپنے حال پر، ہم میں سے بہت سے اپنے حالات پر غصہ کھا کر مر چکے ہیں۔)

بشر المریسی اور عقیدہ خلق قرآن | فرانسیسی مستشرق ماسینیون کے حوالہ سے ڈاکٹر ضیاء الحق نے بشر المریسی کو حنفی العقیدہ بتایا ہے، جو سراسر غلط ہے، خلق قرآن کے عقیدہ کا تخم ہمیں سنہ ۱۲۰ھ میں جعد بن درہم کے خیالات میں ملتا ہے، اس عقیدہ کی ترویج جہم بن صفوان اور پھر بشر المریسی نے کی، جہم ہندوستانی اور ایرانی فلسفیانہ افکار سے متاثر تھا، اس نے خلق قرآن کے عقیدہ کو فلسفیانہ انداز میں بیان کیا، اس کا خیال تھا کہ انسانوں کی صفات کو اللہ تعالےٰ سے منسوب نہیں کیا جا سکتا، کلام مخلوق کی صفت ہے، لہٰذا اسے خالق کے باب میں استعمال نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا اس نے قرآن کے کلام الٰہی ہونے کا انکار کیا، اور اسے مخلوق مانا۔[2]

بشر بن غیاث المریسی (متوفی سنہ ۲۱۸ھ ہجری)، کا باپ یہودی تھا، کچھ عرصہ تک وہ امام ابو یوسف کے مدرسہ میں آتا رہا، لیکن جلد ہی اکتا گیا، پھر وہ فلسفہ اور علم الکلام میں مشغول ہو گیا، جہم بن صفوان

---

[1] ذہبی۔ مناقب الامام ابی حنیفہ ص ۳۰ صیمری۔ اخبار ابی حنیفہ و اصحابہ ص ۵۶ [2] ابن حجر عسقلانی۔ فتح الباری جلد ۱۳ ص ۴۹۴، مولانا مناظر احسن گیلانی۔ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ (طبع ندوۃ المصنفین دہلی) ص ۴۰،۴۴

کے عقائد سے متاثر ہو کر اس نے یہ کہنا شروع کیا کہ قرآن اللہ کا کلام نہیں بلکہ مخلوق ہے، امام ابو یوسف کو جب اس کے عقیدہ کے بارہ میں معلوم ہوا، تو انھوں نے اسے سمجھایا، اور اس کفریہ عقیدہ سے باز آنے کی ہدایت کی، لیکن وہ نہ مانا، اس پر امام ابو یوسف نے اسے اپنے حلقۂ درس سے نکال دیا، اور علی الاعلان اس کے عقائد کی مذمت کی، اگر راستہ میں بشر کا سامنا ہوتا تو آپ منہ پھیر لیتے، ابو زرعہ رازی اور قتیبہ بن سعید نے بشر کو کافر و زندیق کہا ہے[1] حافظ ذہبی نے بشر المریسی کو مبتدع ضال (بدعتی گمراہ) لکھا ہے۔ ۔۔۔۔ اور کہا کہ اس کی روایت قبول نہ کی جائے کیوں کہ وہ خلق قرآن کے عقیدہ کا قائل ہے۔[2]

ہارون رشید کو جب اس کے عقیدہ کا پتہ چلا تو کہنے لگا کہ بخدا اگر میرا بس چلا تو اسے قتل کر دوں گا۔ چنانچہ ہارون کے دور خلافت میں بشر منظر عام پر نہ آسکا، خلاصۂ کلام یہ کہ امام ابوحنیفہ، ان کے صاحبزادے اور ان کے ممتاز شاگرد خلق قرآن کے عقیدہ سے قطعی بے تعلق اور بیزار تھے، بلکہ اس عقیدہ کو کفر گردانتے تھے، بشر المریسی اور قاضی ابو دواد نے دانستہ طور پر اس عقیدہ کو امام صاحب سے منسوب کیا تاکہ ان کو بدنام کیا جا سکے، افسوس کہ ڈاکٹر ضیاء الحق نے بغیر تحقیق کئے، امام صاحب پر اتنا بڑا الزام عائد کر دیا۔ قلم اٹھانے سے پہلے انھیں سوچنا چاہیئے تھا، کہ کس ہستی کے بارے میں لکھ رہے ہیں۔

---

[1] عبد القاہر البغدادی۔ الفرق بین الفرق (طبع مطبع المعارف مصر) ص ۱۹۲۔ محمد زاہد الکوثری۔ حسن التقاضی فی سیرۃ الامام ابی یوسف القاضی۔ ص ۵۴۔ دائرہ معارف اسلامیہ (طبع پنجاب یونیورسٹی لاہور)، جلد ۴ ص ۵۵۱ - ۵۵۲۔ ابوزہرہ - اسلامی مذاہب اردو ترجمہ (طبع فیصل آباد) ص ۲۵۴ مولانا عبد الحی لکھنوی - الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ (طبع کراچی)۔ ص ۵۴ [2] ذہبی۔ میزان الاعتدال (طبع مطبعۃ السعادۃ مصر) ص ۱۵۰۔

راجہ رام نارائن موزوں

اور

اُن کا کلام

از ڈاکٹر شمیم اختر صاحبہ، بنارس

شیخ محمد علی حزیں کے تلامذہ میں راجہ رام نارائن مالکِ طبل و علم بھی تھے، اور صاحبِ سیف و قلم بھی، ان کے والد دیوان رنگ لال صوبہ بہار میں نواب علی وردی خان کے زمانۂ نظامت میں دیوانی کے عہدے پر فائز تھے، اور بوفورِ شجاعت و سخاوت و اکثر فضائل بے نظیرِ زمانِ خود،[۱] تھے، جب نواب علی وردی خان ناظم عظیم آباد نے سرفراز خان کی سندِ نظامت یعنی بنگال و بہار و اڑیسہ کی صوبہ داری پر قبضہ کرنے کے لیے سرفراز خان سے جنگ کی تو دیوان رنگ لال نے اپنے ولی نعمت نواب علی وردی خان کی وفاداری میں دادِ شجاعت دیکر اپنی جان دی۔

دیوان رنگ لال سریواستو کایستھ تھے، اور ان کا آبائی وطن موضع کشن پور تھا جو صوبہ بہار کے پرگنہ سہسرام ضلع شاہ آباد میں واقع ہے، افسوس کہ ان کا سلسلہ اجداد کسی تذکرہ میں مذکور نہیں راجہ رام نارائن کے وارث راجہ درگا پرشاد، تخلص بہ شاد عظیم آبادی نے جب دیوان موزوں مرتب کر کے ۱۲۰۵ھ میں شائع کیا تو اس میں ان کا مختصر تذکرہ بھی شامل کر دیا گیا ہے، اس میں راجہ رام نارائن اور ان کے ورثا کا ذکر تو ہے، لیکن راجہ رام نارائن کی جائے پیدائش، سنہ ولادت ا[ور]

---

[۱] سفینۂ خوشگو، مرتبہ پروفیسر سید شاہ محمد عطاء الرحمن عطا کاکوی۔ ص ۳۵۵

ان کے والد کا نام تک تحریر نہیں ہے، مرتب نے ان کو ازاولادِ چترگوپت قوم کایستھ سریواستو تحریر کرنے پر اکتفا کیا ہے، جس کا اطلاق ہر کایستھ پر ہوتا ہے۔[۱]

گووند مصرا کی تاریخ بہار میں راجہ رام نارائن کے ایک بھائی راجہ دھیرج نارائن کا ذکر جن کو میر جعفر کے بھائی میر کاظم خان ناظم صوبہ بہار نے ۱۷۶۳ء میں اپنا دیوان مقرر کیا، اور (لارڈ) کلائیو نے ۱۷۶۵ء میں ناظم صوبہ بہار کے عہدہ پر فائز کیا۔[۲] بندرابن داس خوشگو کے مطابق راجہ رام نارائن کے ایک تیسرے بھائی منشی سرب سنگھ، تخلص بہ خاکستر بھی تھے، جن کا ذکر سفینۂ خوشگو میں صفحہ ۳۵۶ پر ہے، اور وہ مرزا جان جانان مظہرؒ کے شاگرد تھے،

راجہ رام نارائن نے جب آنکھ کھولی تو ان کا ماحول ان شرفائے زمانہ کا تھا جن کا طرزِ معاشرت، رہن سہن اور طریقہ نشست و برخاست مغلیہ بادشاہوں کے درباریوں جیسا تھا، مزید برآں بلدۂ عظیم آباد (پٹنہ) جہاں راجہ رام نارائن کی تعلیم و تربیت ہوئی، فارسی علم و ادب کا گہوارہ تھا، اس لیے بتقاضائے زمانہ رام نارائن کی تدریس و تعلیم بھی فارسی زبان کے ذریعہ ہوئی، انھوں نے اپنی خداداد صلاحیتوں سے فارسی زبان و ادب پر مہارت حاصل کر لی اور ان کی شادی شاہی دربار کے ایک ہندو امیر کی دخترِ نیک اختر سے ہوئی اور وہ عظیم آباد کی سرکار میں ملازم ہوئے۔

بہار کے اس ہونہار فرزند کی ملازمت کا آغاز صرف مبلغ پانچ روپیہ ماہوار تنخواہ پر ہوا تھا۔ لیکن انھوں نے اپنی صلاحیت و عمدہ کارکردگی کی بدولت ترقی کی منزلیں بسرعت طے کیں اور دورانِ جنگ نواب علی وردی خاں نے بنگال، بہار اور اڑیسہ کی نظامت پر تسلط حاصل کر لینے کے بعد اپنے داماد زین الدین کا دبیر خاص مقرر کیا، لیکن صوبہ بہار کی نظامت پر زین الدین کا تقرر ہو جانے کے

---

[۱] دیوان موزوں ص ۲ [۲] History of Bihar By. Shree Govind Pag 90 [۳] ایضاً ،، ،، Mishro PhD. Page 135-137

ایک افغان سردار مصطفےٰ خان کے ساتھ ناانصافی تھی، جس کے نتیجہ میں زین الدین خان کو مصطفےٰ خان کے ساتھ جنگ کرنی پڑی، رام نارائن اس جنگ میں زین الدین خاں کے ایک کمانڈار کی حیثیت سے شریک ہوئے، جنگ میں اگرچہ مصطفےٰ خاں ہلاک ہوئے، لیکن زین الدین خاں کا قتل بھی ۱۳ جنوری ۱۷۴۸ء کو ہوا، اب نواب علی وردی خان نے بہار کی نظامت راجہ جانکی رام کو تفویض کر دی، لیکن رام نارائن کا حوصلہ بلند تھا، اور بہار کی دیوانی کو اپنی صلاحیت اور قابلیت سے کم تر سمجھتے تھے، ان کے دیوان میں حسب ذیل شعر ہے، جو غالباً اسی احساس کے اظہار کے لیے کہا گیا ہے۔ ؎

دو نیم گشت دل از جور روزگار مرا	بکامہ می گذرد در جہاں مدار مرا

بہرکیف راجہ جانکی رام کی وفات کے بعد راجہ رام نارائن کو وفاداری، تحمل اور فرض شناسی کا صلہ صوبہ بہار کی نظامت کی شکل میں ملا۔

ان کی نظامت کے پہلے پانچ سال امن و سکون سے گذرے، انھوں نے اس عرصہ میں سرحد کے سرکش اور طاقت ور زمین داروں کی سرکوبی کر کے صوبہ بہار کے باشندوں کو اپنے نظم و نسق سے اطمینان کی زندگی گذارنے کا موقع دیا، اور ان کی صلاحیت کے صلہ میں بنگال، بہار اور اڑیسہ کے صوبہ دار مہابت جنگ علی وردی خان کے ایمار پر بادشاہ دہلی کی طرف سے ان کو مہاراجہ کا خطاب اور خلعت معہ ماہی مراتب دپالکی جھالردار اور نوبت و علم عطا ہوا۔

راجہ رام نارائن کو فارسی علم و ادب سے خاص شغف تھا، اور ان کا ذوق شعری بلند اور پاکیزہ تھا۔ چنانچہ انھوں نے استاد کے لیے فخر المتاخرین شیخ محمد علی حزیں کو منتخب کیا اور استاد نے بلحاظ موزونی طبع راجہ رام نارائن کو موزوں تخلص عطا کیا۔

راجہ رام نارائن خود شاعر خوش مذاق تھے، اور سخن و سخنوروں کی قدردانی دل کھول کر کرتے تھے،

چنانچہ انکے حلقۂ احباب میں دلدادگان علم و ادب کی خاصی تعداد جمع ہو گئی تھی، جن میں لالہ اجاگر چند الفت و مولوی جمال الدین و راجہ کیرت چند کے نام تذکروں، دستور الانشاء و انشاء الفت میں محفوظ ہیں، بقول بندرابن داس خوشگو "راجہ رام نارائن بجو بہائے ظاہر و باطن موصوف و ہمیش بہ غم خواری دوستاں، مصروف، خیلی خلیق و شفیق" تھے[1] لیکن ان کو اپنے استاد شیخ علی حزیں سے بے پایان عقیدت تھی، چنانچہ شیخ کی پٹنہ میں آمد پر انھوں نے جو ہنوز صوبہ بہار کی سرکار میں دیوان کے عہدہ پر فائز تھے، شیخ کی دل کھول کر پذیرائی کی، دوسری مرتبہ جب حزیں بنارس سے پٹنہ آنے والے تھے تو راجہ موصوف کو لالہ اجاگر چند الفت نے شیخ کی تشریف آوری کی خوشخبری اپنے ایک خط کے ذریعہ دی اور جب شیخ عظیم آباد (پٹنہ) پہنچے تو انھیں لالہ اجاگر چند الفت نے شیخ کی پٹنہ میں آمد کی تاریخ بھی لکھی۔

تشریف آورد شیخ با فضل و عطا	گردید شہر نو بہاری پیدا
تاریخ مبارک بالفت از غیب	ہاتف فرمود مقدم فیض افزا[2]

یہ امر قابل ذکر ہے کہ لالہ اجاگر چند الفت شیخ علی حزیں کے شاگرد نہ تھے، بلکہ صرف ارادت و عقیدت کیش تھے، اور ان کو حزیں کے ساتھ راجہ رام نارائن کی عقیدت و ارادت کا بخوبی علم تھا۔

شیخ علی حزیں کے ساتھ راجہ مذکور کی عقیدت کا اندازہ ہم اس ہدایت سے بھی کر سکتے ہیں، جو انھوں نے اپنے داماد بسنت رام[3] کو ان کے وطن لکھنؤ بھیجی، اور بنارس جا کر شیخ کی خدمت میں حاضری کی تاکید کی کہ

"در بنارس ملازمت جناب حضرت شیخ صاحب قبلہ مدظلہ افضالہم خواہند کرد

---

[1] سفینۂ خوشگو، بندرابن داس خوشگو۔ ص ۳۵۵۔ [2] انشائے غریب۔ از لالہ اجاگر چند الفت خط ۲۰ جیسوال انسٹی ٹیوٹ پٹنہ [3] انھیں بسنت رام کے ساتھ راجہ رام نارائن کی دختر نیک اختر بینا بی بی کی شادی ہوئی تھی اور انھیں کو راجہ اپنا جانشین تصور کرتے تھے،

واین معنی راکہ سرمایۂ سعادت دو جہانی خواہند داشت"[1]

علاوہ بریں راجہ رام نارائن نے اپنے استاد شیخ علی حزیںؔ کے ساتھ اپنی ارادت کا اظہار اپنی غزلیات کے اکثر اشعار اور تقریباً ۱۹ مقطعوں میں بھی کیا ہے، چند مقطعے ملاحظہ ہوں ؎

دعوی بہ بگجری نرسد در کمالِ شعر　　　از بندگانِ خاصِ جنابِ حزیںؔ منم

چون خاک پائے حزیں طوطیائے دیدۂ ماست　　　چہ قدر در نظم سرمۂ صفاہان را

بود در طبع موزوں نشۂ از شعر حزیں دائم　　　زمستی ہائے صہبائے ازل میخانۂ خویشم

کسی چونائۂ موزوںؔ مابفیض حزیںؔ　　　بدوش خویش بزداست ایں ردائے سخن

شیخ کا پٹنہ میں آخری قیام ۱۷۵۲ء میں ہوا تھا جس کے بعد وہ بنارس میں مستقلاً سکونت پذیر ہوگئے، لیکن راجہ رام نارائن کی محفل علم و ادب چند سال بعد تک قائم رہی تاہم۔ ع

کے گردش فلک کی چین دیتی ہے یہاں انشاء ...... اسلئے شعر و ادب کی اس محفل کو بہر کیف درہم برہم ہونا تھا، اور اس کا آغاز پلاسی کی جنگ میں انگریزوں کے ساتھ سراج الدولہ کی شکست سے ہوا، جو مہابت جنگ علی وردی خان کی وفات کے بعد بنگال، بہار اور اڑیسہ کی صوبہ داری پر مسند نشین ہوئے، ان کو بنگال میں انگریزوں کا روز افزوں اقتدار پسند نہ تھا، جس کا نتیجہ جنگ کی صورت میں ظاہر ہوا، اور اس جنگ میں میر جعفر کی غداری اور سیٹھ امی چند وغیرہ کی انگریزوں کے ساتھ سازش کی وجہ سے ان کو پلاسی میں ہزیمت اٹھانی پڑی اور انعام میں میر جعفر کو بنگال، بہار اور اڑیسہ کی صوبہ داری ملی،

پلاسی کی جنگ میں راجہ رام نارائن سراج الدولہ کی کمک میں نہیں پہنچے تھے، لیکن مورخین کا خیال ہے کہ وہ اخیر دم تک نواب کے وفادار تھے، شری گوبند مسرا نے بحوالہ اندوستان

[1] یہ خط دستور الانشا میں موجود ہے۔

مصنف اور می تحریر کیا ہے کہ "علی وردی خان نے جن ہندوؤں کو اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا تھا، ان میں صرف راجہ رام نارائن ہی تھے، جن کی وفاداری سراج الدولہ کے ناروا سلوک کے باوجود غیر متزلزل رہی"[1]

دراصل راجہ رام نارائن کو بھی انگریزوں کا اقتدار پسند نہ تھا، اور انھوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے سربراہ (لارڈ) کلائیو کی استدعا کے باوجود نواب سراج الدولہ کے معاون فرانسیسی جنگجوبین لا کے صوبہ بہار سے فرار ہو جانے سے چشم پوشی کی۔[2] اور انگریز ان کو مشکوک نظروں سے دیکھنے لگے، لیکن سیاسی حالات حیرت انگیز تیزی سے بدلنے لگے اور بنگال کی صوبہ داری پر میر جعفر کی مسند نشینی سے راجہ رام نارائن کی مشکلات کا آغاز ہوگیا، اور ان کو شبستان محبت سے نکل کر مصافِ زندگی میں آنا پڑا، میر جعفر صوبہ بہار کی نظامت رام نارائن سے چھین کر اپنے بھائی میر کاظم خان کو دینا چاہتے تھے، ان کو انگریزوں کی شہ بھی حاصل تھی، اولاً راجہ نے بہار کے ذی اثر و طاقت ور عناصر کو مزاحمت پر آمادہ کرنا چاہا، لیکن کسی جانب سے حمایت میں پیش قدمی نہ پاکر انگریزوں کو اپنا حلیف بنانے پر مجبور ہوگئے۔

راجہ رام نارائن کی یہ حکمت عملی کامیاب ہوئی، اور ان کو اپنی بقا کے لیے لارڈ کلائیو سے ضمانت حاصل ہوگئی، اور انکا سر زیر بار منت انگریز ہوگیا، راجہ رام نارائن کی مصلحت بینی ان کے ایک شعر میں بیان ہوئی ہے۔ ؎

گفتم کہ چرا جانب اغیار گذشتی　　　گفتا چہ کنم مصلحت وقت چنیں بود

اگرچہ راجہ رام نارائن کو میر جعفر کے ارادوں سے نجات ملی مگر ان کی مشکلات کا خاتمہ نہ ہوسکا۔

راجہ رام نارائن کے زمانہ میں سلطنت مغلیہ کا زوال شروع ہوچکا تھا، دلی میں تخت شاہی پر اگرچہ شاہ عالمگیر ثانی ہنوز تخت نشین تھے، مگر ان کی حکومت دہلی سے پچاس ساٹھ میل تک

[1] History of Bihar. By Shree Govind Mishra Page 93.
[2] " " " Page 93

محدود تھی، اور وہ بھی برائے نام، ملک کے مختلف علاقوں میں صوبہ دار حکمراں تھے، جو بظاہر بادشاہ کی ماتحتی تسلیم کرتے تھے، مگر فی الحقیقت ان پر بادشاہ کا کوئی قابو نہیں رہ گیا تھا، خود دہلی میں وزیر عماد الملک کے خوف سے ولی عہد شاہزادہ عالی گہر کا قیام دشوار ہو گیا تھا، اور وہ دہلی سے دور دور رہنے لگے تھے، ان کو الہ آباد کے صوبہ دار علی قلی خاں نے بنگال، بہار اور اڑیسہ کی تسخیر کی ترغیب دی اُس وقت تک بہار کے طاقتور زمیندار ان مثلاً ٹکاری کے راجہ سندر سنگھ بھوج پور کے راجہ پہلوان سنگھ جنگ پلاسی میں انگریزوں کی فتح کو قطعی تسلیم کرنے پر آمادہ نہ تھے، اس لئے سب کی ایما سے شاہزادہ نے عظیم آباد پر دو بار یورش کی، پہلی مرتبہ جب قلعہ عظیم آباد کا محاصرہ کامیاب ہونے والا تھا، اور راجہ رام نارائن فرار اختیار کرنے والے تھے کہ محمد قلی خان کو صوبہ الہ آباد پر اودھ کے نواب شجاع الدولہ کا تسلط ہو جانے کی خبر ملی اور انھوں نے حواس باختہ ہو کر شاہزادہ کا ساتھ چھوڑ دیا، جس کے بعد شاہزادہ کو ناکامی کی صورت دیکھنی پڑی، دوسری مرتبہ شاہزادہ عالی گہر کرم ناسہ ندی پر سے گذر کر عظیم آباد کی جانب آگے بڑھ رہے تھے کہ دلی میں ان کے والد ماجد شاہ عالمگیر ثانی کے مقتول ہو جانے کی خبر ملی اور شاہزادہ مشیران خاص کی رائے سے شاہ عالم بہادر بادشاہ کے لقب سے سریر آرائے سلطنت ہونے کے لیے بمقام کھوتولی چلے گئے، اس کے بعد شاہ عالم ثانی کے نام سے تاج پوشی کر کے صوبہ بہار کی جانب پھر رخ کیا، اب راجہ رام نارائن نے ایک بڑی فوج جمع کی جس میں، انگریز بھی کپتان کاکرین کی سربراہی میں شامل تھے۔

دریائے دہوا کے کنارے مقابلہ ہوا، جانبین سے کچھ جنگجو کام آئے، اور راجہ رام نارائن بھی کامگار خان کے نیزے اور تیر سے زخمی ہوئے، اور ان کے دائیں ہاتھ کی انگلیاں کٹ کر علحدہ ہو گئیں، لیکن ان کا وفادار ہاتھی ان کو میدان جنگ سے باہر لایا، اور بادشاہ کو شادیانہ

A Histiury of Bihar. by Shree Govind Mishra
Page 119

فتح بجانے کا ایک موقع ملا لیکن بادشاہ کی کامرانی عارضی ثابت ہوئی اور راجہ رام نارائن نے پٹنہ پر شاہ عالم ثانی کے پے در پے تین حملوں کو اپنی شجاعت و بہادری کے جوہر دکھلا کر پسپا کیا۔ شاہ عالم ثانی نے بالآخر مجبور ہو کر انگریزوں کی وساطت سے صلح کی اور یہ سلسلہ ۲۰ مارچ ۱۷۶۱ء کو ختم ہوا، اور راجہ رام نارائن کو نجات ملی۔

اس اثنا میں سنہ ۱۷۶۰ء میں بنگال، بہار اور اڑیسہ کی صوبہ داری پر میر جعفر کے داماد میر قاسم خان عالی جاہ مسند نشین ہو گئے تھے۔ ان کو راجہ رام نارائن کی نائب صوبہ داری پسند نہ تھی، وہ دراصل ہر اس شخص کو اقتدار سے محروم کر دینا چاہتے تھے، جن کا کوئی تعلق ایسٹ انڈیا کمپنی کے عہدہ داروں سے تھا، چنانچہ انھوں نے راجہ رام نارائن پر الزامات عاید کئے، صوبہ داری کی آمد و خرچ کا حساب زیر بحث آگیا، مگر راجہ کو کمپنی کی حمایت کا بھروسہ تھا، اور انھوں نے نواب میر قاسم کو حساب سمجھانے سے انکار کر دیا، تنازع نے سنگین صورت اختیار کر لی اور خود کمپنی کے ذمہ داران میں شدید اختلافات پیدا ہو گئے، بالآخر کمپنی کی کونسل نے راجہ رام نارائن کا ساتھ چھوڑ دیا، اور نواب میر قاسم کو منھ مانگی مراد ملی، انھوں نے راجہ رام نارائن کو صوبہ بہار کی نیابت سے معطل کیا، اور پھر برخاست کر کے مونگیر میں مقید کر دیا۔

میر قاسم اگرچہ ایسٹ انڈیا کمپنی کی مدد سے صوبہ بنگال، بہار اور اڑیسہ کے صوبہ دار مقرر ہوئے تھے، لیکن ان کو انگریزوں کی مطلق العنانی اور ان کے ذریعہ صوبہ کا استحصال پسند نہ تھا، پس نوبت جنگ کی آئی، سوتی کے مقام پر نواب کی فوجوں کو انگریزوں نے ۱۷۶۳ء میں شکست دی جس کی خبر پا کر نواب نے اپنی فوجوں کی از سر نو تنظیم کی مگر دوسری شکست بھی تقدیر میں تھی اور اب نواب نے اپنے صدر مقام مونگیر سے خود نکل کر انگریزوں کا مقابلہ کرنے کا قصد کیا، اور بعالم طیش و غضب ان جملہ اشخاص کو جو راجہ رام نارائن کے ساتھ قید تھے قتل کرنے کا حکم دیا، اسیران قتل کئے گئے، لیکن راجہ رام نارائن

کو گلے میں بالو سے بھرا ہوا گھڑا باندھ کر ندی میں غرقاب کر دیا گیا، یہ سانحہ ۱۷۶۳ء کا ہے۔[1]

راجہ درگا پرشاد کا بیان ہے کہ راجہ رام نارائن کو تین روز تک آب و دانہ سے محروم رکھا گیا تھا، اور جب پانی کی اجازت ملی تو چونکہ "جام حیاتش بپابوسی پر بود گرفتہ از آں قطرۂ نخوردہ بر زمیں ریخت"[2] اور مناسب حال خود ان کے لب سے یہ شعر ادا ہوا،

آمدہ رفت از تو لب تشنۂ حسین — اے آب خاک شو کہ ترا آبرو نماند

راجہ رام نارائن نے اپنی غزلوں میں صرف شیخ علی حزیںؔ کی شاگردی کا اعتراف کیا ہے، اور شیخ دہلی سے بنارس اور پھر عظیم آباد ۱۱۶۱ھ یعنی ۱۷۴۸ء میں پہنچے تھے، دہلی میں شیخ علی حزیںؔ کے قیام کے دوران ان کے ساتھ شیخ کے رابطے کا کوئی ثبوت نہیں ہے، اور نہ اس طوفانی دور میں اس کا قیاس کیا جا سکتا ہے، اس لئے شیخؒ سے دیوان راجہ رام نارائن کے تلمذ کی ابتدا ۱۱۶۱ھ یعنی ۱۷۴۸ء میں ہی قرین قیاس ہے، اس وقت راجہ رام نارائن کی عمر[3] ۲۹ اور ۳۴ سال کے درمیان تھی، اس عمر میں مشق سخن کا آغاز معمول کے خلاف ہے، اور یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ حزیںؔ کی پٹنہ میں آمد سے قبل رام نارائن نے کسی استاد سے اصلاح نہ لی ہوگی، مگر ان کے کلام سے کسی دوسرے استاد کا سراغ نہیں ملتا۔

بہر حال، راجہ رام نارائن کو موزونیٔ طبع اور شاعرانہ صلاحیت قدرت سے ودیعت ہوئی تھی، اور حزیںؔ کا ان کو اپنی شاگردی میں قبول کرنا اور "موزوں" تخلص عطا کرنا ہمارے اس دعوے کی دلیل ہے۔

[1] غالباً عالیجاہ میر قاسم کو خدشہ تھا کہ یہ لوگ قید سے چھوٹ کر انگریزوں کی پشت پناہی کریں گے بعض مورخین کے بیان کے مطابق راجہ رام نارائن کو کشتی میں بٹھا کر کشتی ڈبو دی گئی۔ [2] دیوان موزوں ص ۵ [3] سری گووند مسرا نے مہر آف بہار میں راجہ رام نارائن کا سنہ پیدائش ۱۷۱۴ء یا ۱۷۱۹ء لکھا ہے۔

شیخ علی حزیں حد درجہ صاف گو اور اظہار رائے میں بے باک تھے، چنانچہ بندہ علی باسطی جب بنارس آئے اور حزیںؔ کو اپنا کلام دکھلا کر اس کے حسن و قبح پر حزیں کی رائے کے طالب ہوئے تو حزیںؔ نے بلا تامل رائے دی۔

"از اول تا آخر شستنی است، برائے موزونی طبع گاہی گاہی فکر رباعی مضائقہ ندارد چنانچہ ہم چنین کرد۔"[1]

باسطی نے اپنی بیاض میں اس واقعہ کی صحت تسلیم کی ہے۔

"ہر چند ایشان (شیخ علی حزیں) کسی را شاگرد خود قرار نمی دہند اما بر بندہ ایں قدر التفات داشتہ کہ اشعار سابق مرا تمام ملاحظہ فرمودہ بعضی اصلاح ہم دادند و بر خامی آں کلام آگاہ نمودند اگر دیوان را در آب شستم و بعد از آں . . . . قریب دوازدہ سال ادراک صحبت میسر بود باز قصد شعر گفتن نداشتم۔"[2]

رام نارائن میں نہ صرف شاعرانہ صلاحیت تھی، بلکہ ان کو فی البدیہہ شعر گوئی میں بھی مہارت حاصل تھی، اس ضمن میں مولوی اعجاز حسن خان رئیس مظفرپور و عظیم آباد رسالہ معارف اعظم گڑھ جلد ۲۰ نمبر ۱ میں راجہ درگا پرشاد کے علاتی بھائی رائے ایسری پرشاد سے سن کر رقم طراز ہیں۔

ایک مرتبہ شیخ علی حزیںؔ نے پڑھا

شب در آں محفل آں مسند نشین ناز بود — صد بیاباں چادر مہتاب پا انداز بود

مہاراجہ نے اس کے جواب میں پڑھا۔

شب چو آں ماہ جہاں افروز رخصت خواہ شد — اشک من تعظیم کرد و آہ من ہمراہ شد

دوسری بار حزیںؔ نے فرمایا۔

[1] عقد ثریا، مصنفہ مصحفی، مرتبہ مولوی عبد الحق۔ ص ۱۵۔ [2] بیاض باسطی ص ۲۱۳، یہ بیاض نیشنل آرکائیوز، دھانگر لکھنؤ میں موجود ہے۔

ایں سطر جادہ ہا کہ بصحرا نوشتہ اند — یارانِ رفتہ از قلم پا نوشتہ اند

مہاراجہ نے عرض کیا۔

ایں سطر موجہا کہ بہ دریا نوشتہ اند — مضمون گریہ اسیت کہ از ما نوشتہ اند

دیوان موزوں

راجہ درگا پرشاد نے راجہ رام نارائن کا دیوان ۱۲۸۰ھ میں مرتب کر کے منشی نولکشور کے مطبع لکھنؤ سے شائع کیا، اور اپنے مورث کی جگہ فارسی گو شعرائے ہند کی صف میں محفوظ کر دی ہے، اس دیوان میں رباعیات بھی ہیں، لیکن ان کی غزلیں ہی سرمایۂ افتخار ہو سکیں۔

دیوان میں اکثر غزلیں کثیر الاشعار ہیں، لیکن دیوان کی دوبارہ اشاعت کی نوبت نہیں آئی اور سو سال پرانی کتاب کے باریک اوراق چھوٹی موٹی ہو گئے ہیں۔

اگرچہ فارسی اور اردو شاعری میں غزل کا میدان عشق و محبت اور واردات قلبی تک محدود رہ کر بہت وسیع ہو گیا ہے، لیکن حسن و عشق کی داستان ہی غزل کی جان ہے، اور عشق و محبت بقول علامہ شبلی نعمانی۔

"انسان کا خمیر ہے، اور جہاں انسان ہے عشق بھی ہے"۔

راجہ رام نارائن اس کلیہ سے مستثنیٰ نہ تھے، بلکہ ان کا تو مقولہ تھا کہ

ہر آں کو درد عشقت رانہ ورزید — بچشم عاشقاں انسان نباشد

خود موزوں کا سلسلۂ عشق قیس کے سلسلۂ عشق و محبت سے مختلف نہیں ہے۔ اگر

مجنون بخم سلسلۂ طرۂ لیلیٰ ست

موزوں بھی۔

دیوانۂ ما نیز ہماں سلسلہ دارد

اور اس سلسلہ کی انتہا خیال کی رسائی سے بہت پرے ہے، ان ہی کا شعر ہے۔

موزوں چہ قدر دور ز منزل گہِ خویشیم — کز یاد رہش پائے خیال آبلہ دارد

موزوں نے اپنے محبوب کو مجازی پیکر میں تصور کر کے اسکے حسن و جمال کو، ناز و غمزہ کو، اپنی تمنائے وصال کو اور فرقت و مہجوری اور واردات قلبی کو اپنی غزلوں میں بیان کیا ہے اور خوب کیا ہے۔

محبوب خواہ حقیقی ہو یا مجازی شعراء اپنے مافی الضمیر کا اظہار اپنے مروج الفاظ و محاورات و اصطلاحات سے ہی کرنے پر مجبور رہے بقول مرزا غالب مشاہدۂ حق کی گفتگو ہو یا محبوب کے ناز و غمزہ کا بیان، مینا و ساغر اور دشنہ و خنجر سے مفر ممکن نہیں۔

موزوں نے جس محبوب کا تصور عالم خیال میں کیا وہ تمثیلات سے بالاتر ہے، انھیں حیرت ہوتی ہے کہ ان کے محبوب کے قد و قامت کو لوگ سرو سہی کے قد جیسا اور اس کے حسین و جمیل چہرہ کو گل یا سمین ہی جیسا سمجھتے ہیں۔ ے

تمثیل قدِ تو بہ سہی سرو می زنند — تشبیہہ روئے تو بگلِ یاسمین کنند

اس لئے موزوں باد صبا کو رشک کر پوچھتے ہیں، کہ تو ہمہ وقت اور ہر جگہ رواں دواں رہتی ہے، سچ بتا تو نے کوئی سرو ایسا دیکھا ہے، جس کا قد ہمارے محبوب کے قد جیسا ہو۔

نباشد در جہاں مثلِ قدش نازک ادا سروے — بگو از راستی بگذر اگر دیدی صبا سروے

موزوں کو یقین کامل ہے کہ شمشاد کو بھی ان کے محبوب جیسا قد و قامت اور سنبل کو ویسا زلف و گیسو نصیب نہیں ہو سکتا۔

ہمسر طرۂ مشکینِ تو نبود سنبل — جلوۂ قامت رفتارِ تو شمشاد نداشت

دراصل باغ کا سرو سہی ان کے محبوب کے قد و قامت کا محض سایہ ہے، اور جو خوشبو ہے وہ محبوب کے زلف و گیسو سے لائی ہوئی خوشبو ہے، کہتے ہیں۔

باغ را سایۂ قدِ تو سہی سرو بود — در چمن نکہتِ زلفِ تو صبا می گیرد

وہ قمری سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ اگرچہ تیرا سرو خوش قامت ہے، لیکن اس کو میرے
محبوب کے قد و قامت سے کوئی مناسبت نہیں ہے۔

قمری اگرچہ سرو تو دارد بلند ہے — کے می رسد بہ قامت دلجوئے یارِ من

چنانچہ موزوںؔ اپنے محبوب سے مخاطب ہوتے ہیں کہ باغ میں سرو و شمشاد کے قد و قامت کی تحسین
اور قمری کی ترانہ ریزی بظاہر سرو سہی کے لئے ہوتی ہے، لیکن حقیقت میں قمری بھی تیری ثنا خواں ہے۔

تا بہ گلشن سخن از قامت دلجوئے تو بود — قمری از شوق ثنا خوان و دعاگوئے تو بود

موزوںؔ نے اپنے محبوب کے حسن و جمال کو آفتاب و ماہتاب سے مناسبت دینا گوارا نہیں کیا۔

چساں بماہ کنم نسبتش کہ میدانم — کہ ہست روئے خوشت آفتاب ہمسایہ

دراصل موزوںؔ کے محبوب کے حسن و جمال کو دیکھ کر چاند اور سورج بھی حیران رہ جاتے ہیں
اور اس کے زلف و گیسو کی خوشبو کے پیچھے باد صبا دوڑتی پھرتی ہے۔ مضمون اس شعر میں ادا ہوا ہے۔

ہر روئے تو مہ و خور ہمہ حیران ہستند — ہر بوئے تو صبا بسر و پا می گردد

ظاہر بین آنکھوں کے اور اہل نظر کے ذوق تماشا میں جو فرق ہوتا ہے، اس کو موزوںؔ نے
یوں بیان کیا ہے۔

بود ہر چند پُر از لالہ و گل صحنِ چمن — ہر کہ از اہل نظر بود دلش سوئے تو بود

عشق صادق ارتقائی منزلوں کو طے کرتا ہوا جب اوج کمال پر پہنچ جاتا ہے تو عاشق صادق
کو ہر شے میں گلوں کی شگفتگی، کلیوں کی چٹک، پھولوں کی مہک، سرو شمشاد کے قد و قامت میں
اور بلبل و قمری کے ترانوں میں محبوب کا جلوہ نظر آتا ہے، موزوںؔ نے اس کیفیت کو بیان کیا ہے۔

بہ گلستان چو رسیدم ہمہ جا رنگِ تو داشت — سنبلستان چو شنیدم ہمہ را بوئے تو بود

ایک اور شعر ملاحظہ ہو۔

بہر طرف کہ بہ تکلیف شوق بگذشتم
بہار جلوۂ حسن تو می نمود آنجا

اور اس منزل پر عشق و محبت کی جلوہ گری عاشق کو گرد و پیش سے بے نیاز بنا دیتی
ہے، اور اس کے دل کو اپنے قابو میں کر لیتی ہے، موزوںؔ نے اس کیفیت کو نظم کیا ہے۔

مدتے شد دلِ سرگشتہ برفت از بر ما
نیست معلوم کجا ہست و کجا می گردد

تاہم عاشق کو دل کے کھوئے جانے کا غم نہیں ہوتا۔

شکوۂ دل بس اینقدر موزوں — آہ بیگانہ شد یگانۂ ما

بلکہ اطمینان ہوتا ہے کہ

دل گم گشتۂ تو اے موزوںؔ — در خم زلفِ تابدار کس است

ورنہ عشق و محبت مجازی ہو یا حقیقی عشاق کے دل میں وصل یار کی تمنا پیدا ہونا مقتضائے
فطرت ہے، موزوںؔ نے بھی تمنائے وصال یار کی پرورش کی لیکن یہ وہ دولت ہے
جو عشاق کے نصیب میں نہیں ہوتی، موزوںؔ نے اپنی نامرادی کا اعتراف کیا ہے۔
لیکن اس میں تلخی کا شائبہ نہیں۔

عمریست وصلِ یار طلب می کنم ولے — دولت بہ ہیچکس ز تمنا نمی شود

وصال یار کے تمنائی تو بہتیرے ہیں، لیکن یہ رتبۂ بلند جس کو مل گیا۔
ایک دوسرے شعر میں موزوںؔ نے اپنے نظریۂ وصل کو یوں بیان کیا ہے۔

وصالش دولتے باشد ولیکن — چہ خوش باشد اگر ہجران نباشد

بالآخر موزوںؔ کو یقین ہو گیا کہ نشاط وصل ان کے لیے نہیں ہے، بلکہ فرقت و جدائی

اور اس کی کلفتیں ہی ان کا نصیب ہے، اور وہ اپنے محبوب سے مخاطب ہوتے ہیں کہ خالقِ کائنات
نے میری تخلیق ہی تیری محبت کی کلفتوں سے کی ہے، تمنائے وصال میرے لئے لاحاصل ہے۔

چہ بوئے لالہ وگل زنشاط جرعہ گیرم ۔۔۔ کہ چمن طراز ہستی بہ غمت سرشت ما را

اس شعر میں "چمن طراز ہستی" کی ترکیب داد طلب ہے، اسی غزل کا ایک دوسرا
شعر بھی ملاحظہ ہو۔

نرسد بہ لانہ ما از بہار وصل ذوقی ۔۔۔ کہ بہ آتش جدائی دل وجاں بہ شست ما را

موزوں نے ہجر و فراق کی کیفیتوں اور واردات قلب کو مختلف زاویوں سے دیکھا
ہے، اور اپنے تاثرات کو بطرز استفہام نظم کیا ہے، غزل کا مطلع ہے۔

گفتم کہ چرا با دلِ من غمزہ بکیں بود ۔۔۔ گفتا تو ندانی کہ فلک ہم بکیں بود

اس غزل میں ۱۳ شعر ہیں صرف دو شعر ملاحظہ ہوں۔

گفتم کہ پریشانی عاشق زچہ باشد ۔۔۔ گفتا کہ زدیوان قضا قسمتش ایں بود
گفتم کہ کجا عشق وکجا ایں دلِ سنگیں ۔۔۔ گفتا ازل خلقتش از بہر ہمیں بود

اور جب قسمت وخلقت کی توجیہ سے تسکین وتشفی نہیں ہوتی تو معشوق کے تغافل وبے اعتنائی
کے لیے اپنے دل کو سمجھاتے ہیں۔

اے دل ملالِ تو ز تغافل برائے چیست ۔۔۔ خوباں جفا بہ اہلِ وفا ہم چنیں کنند

اور پھر خیال آتا ہے کہ میرے واردات قلب کو محبوب تک پہنچانے والا ہی کوئی ہو جو اس کے
تغافل وبے اعتنائی کی شکایت ہو۔

تسلیِ دل خود از چہ میکنی موزوں ۔۔۔ بکوئے یار نمیرسد حال خستہ ما

اس خیال سے جو کلفت پیدا ہوئی اس کو شاعر نے موثر طریقہ سے یوں نظم کیا ہے۔

صبر از دلم ربودہ و یار از دلِ نگار ۔۔۔ ہیچ آگہی بہ آفت ہجراں نمی رسد

نتیجہ کار عاشق کو گرد و پیش کی کوئی شئے اچھی نہیں معلوم ہوتی، اور وہ کہتا ہے

ندارم لذتے از زندگانی در فراقِ او ۔۔۔ قرار وصبر رفت از دو رمیان تاب وتواں گم شد

ایک دوسرے شعر میں کہتے ہیں۔

بے تو یک ساعت نباشد آب وتاب زندگی ۔۔۔ نیست ایام فراقت در حساب زندگی

ایک دوسری غزل کے دو شعر ملاحظہ ہوں۔

دور از گلِ رخِ تو بہاراں بما نساخت ۔۔۔ بے جلوہ ات ہوائے گلستاں نساخت
عنقا صفت کنارہ ز عالم گرفتہ ایم ۔۔۔ ہرگز فضائے شہر و بیاباں بما نساخت

حرماں نصیب عاشق کا کوئی ہمدرد و غمگسار نہیں ہے، در اصل یہ درد لا علاج بھی ہے چنانچہ
کرب واضطراب کی کیفیت کو شاعر بیان کرتا ہے۔

دردا کہ درد عشق بدرماں نمی رسد ۔۔۔ یک کس بدرد این دل حیراں نمی رسد

اب بے یار وغمگسار عاشق کو خود اپنے دل پر سے اعتبار جاتا رہا۔

بکوئے عشق کسے ہمسری بمن نکند ۔۔۔ نماندہ با دل خود نیز اعتبار مرا

مگر نہیں عاشق کے قافلۂ درد میں ایک رفیق ہے، اور وہ ہے اس کے قلب سے نکلی ہوئی
آہ وفغاں، جس کو جرس قافلہ قرار دیکر شاعر کہتا ہے۔

در قافلۂ درد نداریم رفیقے ۔۔۔ باشد چو جرس تا بما ہمہ سفر ما

(باقی)

مطبوعات جدیدہ

نئے رسالے اور خاص نمبر

مجلۃ المجمع العلمی الہندی: مرتبہ ڈاکٹر مختار الدین احمد، تقطیع کلاں، کاغذ عمدہ، کتابت و طباعت ٹائپ، ہندوستان میں قیمت سالانہ سو روپیے، بیرون ملک عام ڈاک سے ۱۰ ڈالر، ہوائی ڈاک سے ۱۵ ڈالر، پتہ شعبۂ عربی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

ہندوستانی علماء کو ہر دور میں عربی زبان و ادب سے شغف رہا ہے، اور وہ اس میں تصنیف و تالیف کا کام بھی کرتے رہے ہیں، موجودہ زمانہ میں بھی یہاں کے دینی مدارس میں اس زبان میں تحریر و تصنیف کا کام جاری ہے، اس سلسلہ میں دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ زیادہ ممتاز ہے، یہاں سے اور بعض دوسرے عربی مدارس سے عربی رسائل و جرائد بھی شائع ہوتے ہیں لیکن ان میں عموماً دینی و دعوتی مضامین ہی چھپتے ہیں، اب ڈاکٹر مختار الدین احمد نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ عربی میں دمشق، بغداد اور قاہرہ کی اکیڈمیوں کی طرح خالص علمی، ادبی اور تحقیقی کاموں کے لئے المجمع العلمی الہندی کے نام سے ایک علمی اکیڈمی قائم کی ہے۔ جس کا مقصد ہندوستان میں عربی زبان و ادب کا فروغ اور اس سے متعلق علمی و ادبی تحقیقات کی اشاعت ہے، اس سلسلہ میں عربوں کے علوم و فنون، تاریخ و تہذیب سے متعلق ہندوستان کی اہم عربی کتب و مخطوطات کو نئے طرز و انداز سے شائع کرنے کے علاوہ علمائے ہند کی علمی و تحقیقی تصنیفات کے عربی ترجموں کی اشاعت وغیرہ کا پروگرام بنایا گیا ہے، ان مقاصد کو بروئے کار لانے کے لیے ڈاکٹر مختار الدین احمد کی ادارت میں یہ ششماہی مجلہ بھی جاری ہوا ہے، جس کے دس نمبر شائع ہو چکے ہیں، پہلے شمارہ میں قدیم و جدید عربی ادیبوں اور شاعروں پر مندرجہ ذیل تین محققانہ مضامین شائع کئے گئے ہیں، (۱) ابو عمر زاہد

(مولانا عبد العزیز میمن علی گڑھ) (۲) معن بن اوس مزنی (ڈاکٹر محمد راشد علی گڑھ)، (۳) علی محمود طہ (ڈاکٹر سید احمد پٹنہ) ڈاکٹر محمد مہدی انصاری (علی گڑھ) نے نئے مصری افسانہ پر ماحول کی چھاپ دکھائی ہے، قاضی ابو الفرج المعافی بن زکریا کے حالات اور ان کی کتاب الجلیس والانیس پر ڈاکٹر ریاض الرحمن شروانی (کشمیر یونیورسٹی) کا مضمون کد و کاوش کا نتیجہ ہے، ہندو ہند (ڈاکٹر عبد العلیم علی گڑھ) اور حضرت ابو بکر سے ام مسطح کی قرابت (ڈاکٹر ابو محفوظ الکریم معصومی کلکتہ) بھی اچھے مضامین ہیں، اخبار الکرام باخبار المسجد الحرام کا ایک اہم مخطوطہ (ڈاکٹر حافظ غلام مصطفےٰ علی گڑھ) بھی محققانہ مضمون ہے، اس نوعیت کے دو اور مضامین بھی قابل ذکر ہیں، نہج البلاغہ کا ایک نسخہ (پروفیسر خلیق احمد نظامی علی گڑھ) اور ابن فارس کی مجمل اللغۃ کا ایک تاریخی نسخہ (ڈاکٹر مختار الدین احمد) نقد و تبصرہ کے کالم میں مولانا بدر الدین علوی مرحوم کے مرتب کردہ دیوان شعر بشار بن برد پر لائق مدیر کا تبصرہ بھی اہمیت کا حامل ہے، وفیات کے تحت ڈاکٹر سموئیل اسٹرن اور ڈاکٹر طہ حسین پر بالترتیب لائق مدیر اور ڈاکٹر مقتدیٰ حسن ازہری (جامعہ سلفیہ بنارس) کے تعزیتی مضامین درج ہیں، جلد دوم کے دوسرے اور تیسرے مشترک شمارہ میں پرانے اور نئے عربی شعراء پر ڈاکٹر عبد المعید خاں، ڈاکٹر محمد صادق، ڈاکٹر سید احمد، ڈاکٹر محمد راشد، اور ڈاکٹر مقتدیٰ ازہری کے مضامین کے علاوہ ذو القرنین کی شخصیت اور مفضلیات کا اصل مرتب کون؟ کے زیر عنوان بالترتیب مولانا امتیاز علی خاں عرشی، اور مولانا عبد العزیز میمن کے محققانہ مضامین شائع کئے گئے ہیں، مخطوطات اور وفیات کے زیر عنوان بھی اچھے مضامین ہیں، تیسری جلد کے اول و دوم مشترک شمارہ میں "نہایۃ الارب فی فنون الادب میں نویری کا منہج و اسلوب" اور "نئی شاعری میں مصر کے ماحول کی عکاسی" پر علی الترتیب ڈاکٹر عبد الحلیم ندوی اور ڈاکٹر محمد راشد کے مضامین سیر حاصل ہیں، بعد کے شمارے بھی مفید علمی و تحقیقی مضامین پر مشتمل ہیں، نویں شمارہ میں ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں (علی گڑھ) نے ابن کثیر و منہجہ فی التفسیر پر عالمانہ تبصرہ کیا ہے، بعض شماروں میں "اخبار المجمع و الجامعۃ" کے زیر عنوان، انجمنوں اور علمی جلسوں کی روداد شائع کی جاتی ہے۔ اور بعض میں

"انبا و رسائل" کے زیر عنوان مشاہیر علم و ادب کے خطوط بھی چھپتے ہیں، جن سے ملک و بیرون ملک کے علمی حلقوں میں اکیڈمی اور اس کے آرگن کی مقبولیت کا اندازہ ہوتا ہے، دسواں شمارہ خاص نمبر ہے، عربیت کے ہندوستانی عالم و محقق مولانا عبدالعزیز میمن کی یادگار میں شائع کیا گیا ہے، اس میں ہندوستان اور کئی عرب ملکوں کے اصحاب علم و قلم نے میمن صاحب کے حالات و سوانح اور علمی تحقیقی اور تصنیفی کارناموں کا جائزہ لیا ہے، یہ نمبر کئی حصوں پر مشتمل ہے، پہلے حصہ میں حالات و خدمات پر بحث و گفتگو کی ہے، جس میں مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، استاد سعید افغانی، شیخ حمد جاسر، ڈاکٹر ناصر الدین اسد، ڈاکٹر عدنان خطیب، ڈاکٹر شاکر فحام، ڈاکٹر سید محمد یوسف، ڈاکٹر محمد محمود میمن، ڈاکٹر محسن جمال الدین، شیخ نذیر حسین، ڈاکٹر جمیل احمد، ڈاکٹر مسعود الرحمٰن، اور مولانا محمد ناظم ندوی نے مولانا میمن صاحب کے حالات و کمالات اور خدمات علم و ادب تحریر کئے ہیں، دوسرے حصہ میں ڈاکٹر محمد راشد اور ڈاکٹر ابراہیم سامرائی نے مولانا عبدالعزیز میمن کی بحث و تحقیق کے اسلوب و نہج پر سیر حاصل مضامین قلمبند کئے ہیں، ایک حصہ خود مولانا عبدالعزیز میمن کی ادبی، تنقیدی اور تحقیقی نگارشات کے لئے مخصوص ہے، اسی حصہ میں پہلے ان کے وہ خطوط درج ہیں، جو انھوں نے دوسرے ممتاز اصحاب علم و فضل کو لکھے ہیں، پھر علماء و محققین کے وہ خطوط نقل کئے ہیں، جو مولانا عبدالعزیز میمن صاحب کو لکھے گئے تھے، اس نمبر میں ان کی متعدد تصویریں بھی دی گئی ہیں، اور یہ ساڑھے پانچ سو صفحات سے زائد پر مشتمل ہے۔ یہ خاص نمبر ہند و پاک کے عربیت کے اس مشہور فاضل و محقق کے شایان شان ہے، ہندوستان میں عربی کا یہ اپنی نوعیت کا خاص رسالہ ہے، جو اپنی عمدہ ترتیب اور مضامین کے تنوع وغیرہ کے لحاظ سے دلچسپ اور بلند پایہ ہے، اس سے عربی زبان و ادب میں تحقیق و تدقیق کا ذوق پیدا ہوگا، ہم اس کا خیر مقدم کرتے ہیں، اور فاضل مرتب کو اس کی اشاعت پر مبارکباد دیتے ہیں۔

فکر و نظر نامورانِ علی گڑھ نمبر، مرتبہ جناب نور الحسن نقوی و محمد صابر و رشیمان سہیل، تقطیع کلاں، کاغذ کتابت و طباعت نہایت عمدہ، صفحات ۳۰۴، قیمت پندرہ روپے، سالانہ چندہ بیس روپے، پتہ ادارہ فکر و نظر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے سہ ماہی رسالہ فکر و نظر نے علی گڑھ کے ناموران پر خصوصی شمارے شائع کرنے کا پروگرام بنایا ہے، یہ خاص نمبر اس سلسلہ کی پہلی کڑی ہے، اس کے شروع میں علی گڑھ تحریک سے متعلق تین مضامین ہیں، پہلا مضمون سابق وائس چانسلر سید حامد کے قلم سے بڑا موثر ہے، دوسرا مضمون پروفیسر آل احمد سرور کا ہے، یہ جس زاویہ نگاہ سے لکھا گیا ہے، معلوم نہیں علی گڑھ کے حلقہ میں پسند کیا جائے گا یا نہیں؟ اور تیسرا مضمون پروفیسر خلیق احمد نظامی کے قلم سے بڑا متوازن، پر مغز اور مورخانہ دیدہ وری کا ثبوت ہے، اس میں علی گڑھ تحریک کے پس منظر کے ضمن میں سرسید کے قومی، سیاسی، تعلیمی اور مذہبی تصورات کا بھی حقیقت پسندانہ ذکر ہے، اس کے بعد ابتدائی دور کے علی گڑھ سے وابستہ ممتاز اور اہم اشخاص پر مقالات شائع کئے گئے ہیں، یہ گویا اس کے ناموروں کا پہلا کارواں ہے، جس کی ابتدا اس کے معمار اور قافلہ سالار سرسید احمد خاں مرحوم سے کی گئی ہے، پھر بترتیب ذیل اس کارواں کے دوسرے مسافروں پر مضامین ہیں، محسن الملک سید مہدی علی خاں، وقار الملک مولوی مشتاق حسین، علامہ شبلی، خواجہ الطاف حسین حالی، شمس العلماء مولوی نذیر احمد، مولوی سمیع اللہ خان، جسٹس سید محمود، راجہ جے کشن داس، مولوی زین العابدین، مولوی ذکاء اللہ، مولوی چراغ علی، مولانا شبلی، حالی اور جسٹس سید محمود پر دو دو مقالے ہیں، آخر میں ایم۔ اے۔ او کالج کے چار انگریز پرنسپلوں کا تذکرہ ہے، اس سلسلہ کا پہلا مضمون پروفیسر ٹامس واکر آرنلڈ (ڈاکٹر عبد الباری) ہے، یہ وہی آرنلڈ ہیں، جن سے مولانا شبلی فلسفہ پڑھتے اور وہ مولانا سے عربی پڑھتے تھے، اور جن سے ڈاکٹر محمد اقبال بھی قریب تر رہے، مقالہ نگار نے پہلے تو استشراق کی تحریک کا ذکر کرکے دکھایا ہے کہ وہ سچے اور پکے عیسائی ہونے کے باوجود سرسید کی شخصیت اور دانش گاہ علی گڑھ کے اثر سے عام مستشرقین سے قدرے مختلف تھے، اور کسی علمی خیانت کے مرتکب نہیں ہوئے، پھر علی گڑھ اور ڈاکٹر اقبال سے ان کے تعلق اور ان کی علمی و ادبی کاوشوں کا جائزہ لیا ہے، ان اکابر مشاہیر کے ساتھ ہی اس نمبر کے آخری مضمون میں چند غیر معروف افراد و اشخاص کا تذکرہ ہے، جو سرسید کے مخلصین میں تھے، مگر ان کے نام بھلا دیئے گئے ہیں، شروع میں ناموروں کے ذکر سے پہلے

منشی نجم الدین کا بہت دلچسپ حال ڈاکٹر مختار الدین احمد آرزو نے تحریر کیا ہے، جو مولانا شبلیؒ کے توسط سے سر سید سے متوسل ہوئے اور ان کے مسودے نقل کرتے تھے، اور پھر ہر دم کے ان کے رفیق اور مصاحب بن گئے تھے، اس نمبر کا ایک مضمون سر سید کے ان مخالفین کے ذکر پر مشتمل ہے، جنھوں نے ان کی تفسیق و تکفیر کی، اس میں سر فہرست حاجی امداد اللہ علی تھے، نامور وں پر جو مضامین شائع کئے گئے ہیں، ان میں بھی بعض تو سر سید کی تحریک میں شروع میں پیش پیش رہے مگر بعد میں وہ ان سے اختلاف کی وجہ سے علحدہ ہو گئے، مقالہ نگاروں نے ان اختلافات پر غیر جانبداری کے ساتھ روشنی ڈالی ہے، مولانا شبلیؒ پر ڈاکٹر سید محمد ہاشم کا مضمون بڑی حد تک متوازن ہے، لیکن پروفیسر خورشید الاسلام کے مضمون میں متضاد و مضحکہ خیز باتوں کے علاوہ مولانا شبلیؒ اور مذہب اسلام کا استخفاف بھی ہے، ان دو ایک گنتی کے مضامین کو چھوڑ کر یہ پورا نمبر مفید، سبق آموز اور دلچسپ مضامین پر مشتمل ہے، اس سلسلہ کی اشاعت ایک مفید قومی و ملی خدمت ہے، جن اشخاص پر مضامین شائع کئے گئے ہیں، ان کے فوٹو اور نشانِ خط کے نمونے بھی دیے گئے ہیں۔

ماہنامہ طیب شاہ نمبر ا۔ مرتبہ جناب نسیم اختر شاہ قیصر، تقطیع کلاں، کاغذ، کتابت و طباعت قدرے بہتر صفحات ۲۴۰، قیمت ۱۰ روپے، سالانہ چندہ ۲۰ روپے پتہ ماہنامہ طیب دیوبند، ۲۴۷۵۵۴۔

مولانا سید محمد ازہر شاہ قیصر مشہور محدث مولانا انور شاہ کشمیری کے فرزند اکبر اور ماہنامہ دار العلوم دیوبند کے مدیر تھے، وفات سے کچھ پہلے انھوں نے ماہنامہ طیب بھی نکالا تھا، جو اب انکے صاحبزادے مولوی نسیم اختر شاہ قیصر کی ادارت میں شائع ہو رہا ہے، یہ خاص نمبر مرحوم کی یاد میں شائع کیا گیا ہے، جو ان پر مضامین اور نظموں کے علاوہ تعزیتی خطوط اور جرائد و رسائل کی خبروں اور تاثراتی تحریروں پر مشتمل ہے، گو مضامین و منظومات کا معیار بلند نہیں ہے، تاہم ان سے ایک حد تک مرحوم کی خوبیوں اور کمالات کا پتہ چلتا ہے، اگر ان کے چھوٹے بھائی، مولانا انظر شاہ، ان کے حالات و سوانح پر کوئی مبسوط مقالہ تحریر فرما دیتے تو اس سے اس نمبر کی قدر و قیمت بڑھ جاتی۔

"ض"

جلد ۱۳۹ ماہ جمادی الاخریٰ ۱۴۰۷ھ مطابق ماہ فروری ۱۹۸۷ء عدد ۲

مضامین

شذرات — سید صباح الدین عبد الرحمٰن — ۸۲ - ۸۴

مقالات

مستشرق شاخت اور فقہ — ڈاکٹر محمد انس زرقا، استاذ ملک عبد العزیز یونیورسٹی، جدہ، ترجمہ، محمد عارف اعظمی عمری — ۸۵ - ۱۰۴

یادرفتگان — سید صباح الدین عبد الرحمٰن — ۱۰۵ - ۱۲۰

راجہ رام نارائن موزون اور ان کا کلام — ڈاکٹر شمیم اختر صاحبہ بنارس — ۱۲۱ - ۱۳۵

غزنوی خاندان کا وزیر حسنک — ڈاکٹر محمد امیر الدین صدیقی لکچرر اسلامک اسٹڈیز مسلم یونیورسٹی علی گڑھ — ۱۳۶ - ۱۵۰

ترکوں کی مذہبی رواداری — جناب شیخ نذیر حسین صاحب مدیر اردو انسائیکلوپیڈیا آف اسلام لاہور — ۱۵۱ - ۱۵۳

وفیات

مولوی ابو الحسن علی فراہی، اصلاحی۔ — "ض" — ۱۵۴

مطبوعات جدیدہ — "ض" — ۱۵۵ - ۱۶۰